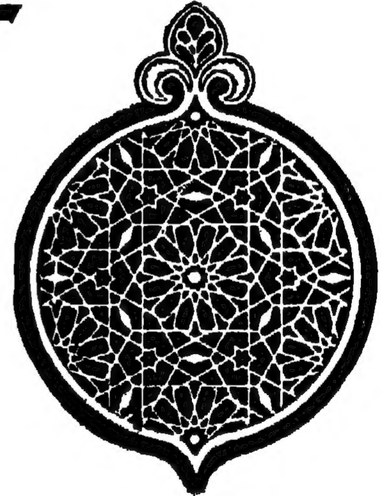


الدكتور محمد البهي



الجانب الإلهي

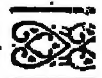
من التفكير الإسلامي







الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - بعابدين
القاهرة - ت: ٩٢٧٤٧٠



الدكتور محمد البهي

الجانب الإلهي

من التفكير الإسلامي

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

الطبعة السادسة

سنة ١٤٠٢ هـ ـ سنة ١٩٨٢ م

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص ٠ ب : (٥٨) الدواوين تليفون : ٢٢٠٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الخامسة

عولجت الفلسفة التى وردت للمسلمين على عهد العباسبين من تفكير الغرب الاغريقى الوثنى ، وشروح الديانات الشرقيـة الهندية والفارسـية ، و « كلام » اليهود والمسيحيين حول اليهودية والمسيحية ، من جانب بعض علماء المسلمين : الفلاسفة والمتصوفة والكلاميين منهم ، بأنهـا تنطوى عـلى الخير للاسلام فى حجته وتأييد مبادئه ، واخذت طريقها الى الاعتقاد ٠

وعولجت من جانب فريق آخر من علماء المسلمين كذلك ـ وفى مقدمتهم الغزالى ـ بأنها ضلال يتعارض تماما مع هدى الاسلام ، وأن ما ورد معها من صور الحجاج والبرهنة لا تحتاجه رسالة الله ، التى جاء بها رسوله صلى الله عليه وسلم فى قرآنه المجيد ٠ ففيه من أسلوب الاقناع ما يكفى « المتجـرد » عن تأثير الالف والعادة فى الاقتناع ، ويحمله بمنطق الانسان السـليم على الايمان بهـا ٠

كما عولجت ـ بعد أن ناقشها علماء المسلمين تأييدا أو انكارا لمـا جاء فيها من مبادىء ـ من جانب الغربيين من المستشرقين على أنها مرآة تنعكس عليها ايجابية الفكر الاغريقى فى تأهيله وسلبية الفكر الاسـلامى فيهـا فى تبعيته ، ومن الهدم وعدم البناء ، أو البناء الذى لا يضيف جديدا ، وانمـا يضيف تكرارا عن طريق الشرح ٠

وهذا الكتاب : « **الجانب الالهى من التفكير الاسلامى** » يعرض بحثا فى جانب واحد مما عالجه القدامى قبل المسلمين من اغريق وشرقيين ، مضافا اليه ما يمثل الفكر الاسلامى كما يصوره علمـاء المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة ، وهو جانب الألوهيـة ، ويميز فيما يعرضـه بين مـا للمسلمين وما لغيرهم ، ثم يضع ما ينسب الى المسلمين فى مواجهة ما يدعو اليه القرآن الكريم ، كما يوصل ما لغير المسلمين بربطه بتراث الماضى الدينى لديهم فى الغرب والشرق على السواء ٠ ويستخلص النتيجة الضرورية ، وهى :

١ ـ ان كتاب الله فيه اكتفاء ذاتى فى مجال الحجية والبرهنـة على ما ينطوى عليه من مبادىء وقوانين اجتماعية وانسانية ٠

٢ ـ وان عمل علماء المسلمين فيما ورد اليهم من فلسفة اغريقية وشرقية، سواء بالتأييد أو المعارضة لها لم يكن له من أثر فى حياة المسلمين الا تعقيد أصول العقيدة الاسلامية وفتح مجال التلبيس والاحتمال الذهنى فيما لا مجال فيه ، وتفتيت الاتجاه الاسلامى الى اتجاهات عديدة من اتجاهات : المتكلمين، والفلاسفة ، والمتصوفة ، وتزويد الطائفية والمذهبية فى الأمة الاسلامية بما يعمق الهوة بينها فى الجدل واللجاج فى الخصومة العقيدية ٠

٣ ـ وان منهج البحث الذى طبق فى مجال الألوهية هنا فى هذا الكتاب لدى فلاسفة المسلمين يجب أن يأخذ مكانه فى بحث ما للمتكلمين والمتصوفة فى هذا المجال أيضا ، وفى مجالات أخرى لعلماء المسلمين تأثروا فيها بالفكر المستورد من الغرب والشرق فى القرنين الثانى والثالث من قرون الهجرة المباركة ، كمجال تفسير القرآن الكريم ، حتى يصفى دين الله من شوائب الفكر المريض للانسان فى تراثه ، ويبقى فى هدايته واضحا وذا حيوية ٠

وان لم يكن قد خرج لنا حتى الآن بحث جانب آخر من جوانب التفكير الاسلامى يساوى منهجه منهج هذا الكتاب فى عرضه فسلوتنا الآن ان هذا الكتاب « قدوة » يمكن للدارس والقارىء للفكر الاسلامى ان يفيد منها فى تمييز الاسلام فيما يحيطه من الفلسفة الاسلامية وتنسب الى علماء المسلمين ٠

نسأله سبحانه أن يهدينا سواء السبيل ٠

مصر الجديدة ١٥ من ذى القعدة سنة ١٣٩١ هـ

١ من يناير سنة ١٩٧٢ م ٠

محمد البهى



مقدمة الطبعة الرابعـــة

لم تزل الحاجـــة ماسة الى ما استهدفه الكتاب : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ··· من الفصل بين الفكر الدخيل ، والمبادىء الاسلاميـــة الأصيلة ··· قائمة ولم يزل ما دعا اليه من مناقشة الطارىء على المجتمـع الاسلامى وعلى عقيدته وايمانه بالاسلام ، وتوفير الاعتبار كل الاعتبار للقيم الاسلامية وحدها ··· أمرا واجبا لصالح المسلمين فى تماسكهم واستقامة اتجاههم فى الحياة ·

واذا مر على ظهور هذا الكتاب الآن للمرة الأولى ما يزيد على الخمس عشرة سنة ، فالتطورات الايديولوجية والعنف فى اقحام بعض الايديولوجيات الأجنبية على هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات الاسلامية فى أفريقيا وآسيا الآن ··· يدفع الى الحرص على هدف الكتاب ، ويجعـــل منه بالتالى نداء جديدا وفى الوقت نفسه نذيرا للأمة الاسلامية فى حاضرها بمعرفة اسلامها ، والبقـــاء فى اطاره ان هى نشرت الاستقلال والســـيادة ، وطلبت الســـلام والاستقرار ، وسعت الى التقدم الانسانى والسلوك السوى فى الحياة ·

فما كان دعاؤه بالأمس الا طلبا للتحـــرر والاستقلال عن التمييز بين مـــا للأمة الاسلامية خاصا بها ، وبين ما هو زاحف قادم عليها من وثنيـــة الاغريق التى أخذت صبغة الفلسفة وطابع التفكير الانســـانى ، ومن سلبية الصوفية الفارسية ، وعزلة الاتجاه الهندى ، وجدل الكلاميين من اليهـــود والمسيحيين السابقين ·

ومع يقظة الايمان الاســـلامى اذ ذاك ، ورده الكثير من أنـــواع هـــذا الدخيل ··· فقد كان له خطره فى ذلك الوقت على الايمان والقيم الاسلاميـــة معا : وهو خطر التمزيق الى طوائف ··· وخطر التلبيس والتشويش على اتجاه الخط المستقيم الذى ترسمه هداية الله فى كتابه الكريم ·

ان مواجهة الفكر الدخيل أيا كان نوعه ومصدره ··· هى ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الاسلامى مستقلا بايديولوجيته ومحافظا على وحدته وقوته ·

ومساهمة هذا الكتاب فى توضيح مواجهـــة المسلمين للفكر الافـــريقى والشرقى فى القرن التاسع الميلادى ··· لا تقل فى أثرها عن مواجهة الفكر

العلمانى الصليبى فى القرن التاسع عشر فى زميله كتاب : « الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » ··· ولا تقل كذلك عن مواجهة الفكر الماركسى اللينينى الالحادى فى القرن العشرين فى أخ لهما وهو كتاب : « الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر » ·

ان الأمة الاسلامية فى حاضرها لا ينبغى لها أن تغلق النوافذ دون الفكر المعاصر ، كما لم تغلقها دون الفكر الاغريقى فى الماضى ، ولا الفكر الفارسى أو الهندى أو الدينى المسيحى واليهودى ، ولكن يجب أن تتريث فى قبوله ، ولا تتوانى فى رده ان كان يحمل خطرا يهدد وجودها واستقلال ذاتيتها ، كما فعلت بالأمس ·

والكتب الثلاثة التى أشير اليها هنا تعرض للضعف أو الخطر الذى يتسم به الفكر الدخيل فى بعض جوانبه ··· وتدعو الى يقظة اسلامية تصون مجتمعات هذه الأمة من التبعية أو الضياع ، فقد ضاعت اليوم مجتمعات القوقاز ، والمجتمع الألبانى وصهرت جميعها فى مجتمع آخر يتبنى ايديولوجية اجتثت الاسلام من أصوله فيها وهو المجتمع الشيوعى ···

كا ضاعت بالأمس مجتمعات فى البلقان ، بعد مجتمعات الأندلس وصقلية ، وأذيب فى مجتمع الكنيسة الكاثوليكية ···

ان العلم والتكنولوجية شىء ، والاتجاه المادى الالحادى أو العلمانى شىء آخر · وتقدم المسلمين كما يعتمد على العلم والتكنولوجية ··· يتطلب بقاء المسلمين على اسلامهم ، ان هم أرادوا أن يكون لهم الوصف بالاسلام ، وأن يستمروا فى البناء فى تاريخهم المجيد · والله الموفق ·

مصر الجديدة فى يناير سنة ١٩٦٦ م ·

محمد البهى

***

مقدمة الطبعة الثالثة

كان القصد من طبع هذا الكتاب للمرة الثالثة هو تأكيد تلك الفكرة التى حملت على تأليفه ونشره ، وهذه الفكرة هى : « تقييم » الفكر الانسانى الذى نفذ وتسرب الى المسلمين من الشرق والغرب على السواء ··· هى « تقييم » الفلسفة الاغريقية التى وصلت من أثينا فروما الى الاسكندرية ثم انتقلت منها الى مدارس الشرق الأدنى وهى مدارس الشام والعراق ، وكذلك « تقييم » الفلسفة الشرقية وعلى الأخص الفارسية والهندية ·

حتى اذا تجلت قيمة الفكر الدخيل فى المجتمع الاسلامى وبرزت أسسه ومقوماته ، اتضحت بالتالى مبادىء الاسلام وتعاليمه وتميزت تميزا لا لبس فيه عن تلك الأسس والمقومات · وبذلك يعرف نطاق الاســـلام ، كما تعرف دائرة الفكر الفلسفى ··· وسينمى الانسان بعد ذلك معــــرفته الصحيحة بالاسلام ، كا يعطى لنفسه الفرصة الكافية لنقد الفكر الصادر من الانسان ·

حاول قبل الآن فريق من علماء المسلمين الأوائل أن يوضح الفرق بين الفلسفة وبين الاسلام ، والقيمة الذاتية لكل من النوعين · ولكنه فى الحكم على قيمة الفلسفة بوجه خاص كان يستعير من الدين التعبير عن الحكم ، ويصيغه مرة فى عبارة « الكفر » و « الالحاد » أو فى صيغة الوجوب والالزام· والأولى فى الحكم على قيمة الشىء أن يحلل الى عناصره ، وأن « يقيم » كل عنصر بمقوماته وبآثاره ·

وقد آثرنا الطريق الثانى فى هذا الكتاب ، وتتبعنا تاريخ المشـــاكل الفلسفية وتطوراتها ، ومن البسيط الى المركب ، ثم مرة أخرى من المركب الى أبسط أجزائها ·

وعن طريق هذا المنهج وقفنا أمام عناصر أو آراء لا يستطيع العقـــل الانسانى غير المتحيز أن يبررها ويسترسل فى تعليلها ، بل لابد أن يأخذها على أنها رواسب من العقائد القديمة ، صيغت فى صيغ فلسفية ورتبت فى سلسلة من المقدمات المنطقية ، وهى فى حقيقة أمرها عقيدة أكثر منها منطق ، وأمر تعبدى أكثر منه شىء قابل للتعليل :

كما أنه اتضح من جانب آخر أن الفلسفة مهما ادعت أنها قامت على أساس من البحث الحر والمنهج المنظم ، والتفكير الذى لا يتأثر من مؤثرات البيئة والثقافة والتوجيه والعقيدة والعرف والتقاليد وغير ذلك مما من شأنه أن يؤثر على الانسان كانسان ، وخاصة فى تفكيره وأسلوب هذا التفكير . وفى حكمه والتعبير عنه · اتضح أن الفلسفة مهما ادعت ذلك ، فهى البحث التحليلى لا تخرج عن كونها مركبا عقليا تسهم فيه كل مؤثرات البيئة ، ثم تأخذ لونا جديدا فحسب ، وتتبع تسلسلا معيذا فى الترتيب والاستنتاج ·

ومن هنا لا تخرج الفلسفة الشرقية عن كون أساسها دينا وعقيدة ··· هى دين الفرس والهنود على السواء ، وعقيدة الزرادشتيين والبراهميين خاصة منهم ·

كما لا تخرج الفلسفة الاغريقية ـ بالرغم من كثرة مدارسها واختلاف النعوت التى ينعت بها فلاسفة هذه المدارس ـ عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية تعيد عقيدة الاغريق ووثنيتهم وما كان لديهم من عادات متأصلة فيهم : فأفلاطون فى فلسفته فى النفس وفى الدولة ··· لم يخرج عن التأثر بما كان مألوفا لدى الاغريق من تفرقة بين المواطنين وتحديد لطبقاتهم ، وأرسطو لم يخرج فى فلسفته التالية اطلاقا عن وثنية الاغريق وايمانهم بآلهة كثيرة ، كل اله منها له منطقة نفوذ خاصة به ··· وهكذا بقية فلاسفتهم ·

ومما تتميز به الطبعة الثالثة : أنها أدمجت فى مجلد واحد ما كان أخرج من قبل فى مجلدين ، ومن ثم لا يكون ثمة فاصل فى التصور الذهنى لدى القارىء بين المقدمة والتفريع عليها · فلم يكن المجلد الأول الا مقدمة تصور أنواع الفلسفة التى دخلت المجتمع الاسلامى ، والسبل التى وصلت منها ، ثم مشاكلها ، والمجالات الفكرية لدى المسلمين التى تأثرت بكل نوع منها · ولم يكن المجلد الثانى الا توضيحا لتأثر المفكرين المسلمين فى مجالاتهم الفكرية : سواء فيما سمى بعلم الكلام أو ما سمى بالتفكير الشرقى أو التفكير الاغريقى · وكان واضحا أن التفكير الدينى الشرقى كان له أثره فى مجالين : فى مجال علم الكلام الاسلامى وفى مجال التصوف ، أما الفلسفة الاغريقية فكان لها مجالها أيضا فى علم الكلام الاسلامى ، على نطاق ضيق ، وفيما عرف لدى المسلمين باسم الفلسفة ·

وبهذا الادماج ، يتهيأ لقارىء الكتاب الصورة الكاملة لدخول الفكر الفلسفى الأجنبى ، واتصال المسلمين وتأثرهم به فيما انتجوه من خليط جمع بين الدين والفلسفة · وهو خليط لا يرجع الى الدين وحده كما لا يرجع الى

الفلسفة وحدها ، ويحمل من القيم ، نوعا لا يقف أمام « التقييم » ، وآخر قيمته من ذاته تدفع على الاقناع والايمان به · وفى خاتمة هذا الكتاب يتضح للقارىء الهدف من تأليفه : وهو أن تبقى رسالة الله فى بعد عن صفة الانسان كى ترسم الطريق المستقيم لهداية الناس جميعا ، كما يبقى الفكر الانسانى مستقلا عن أن تشوبه عقيدة أو ايمان كى لا يحجم الانسان عن نقده و « تقييمه » ·

والانسان فى حاجة دائما الى ايمان لا يقبل النقد والشك · والى تفكير يمارس فيه نشاط الطبيعة العقلية ومحاولة حل ما يلقاه الانسان من مشاكل من الزاوية الانسانية ·

أمران متقابلان ··· ولكنهما ضروريان لحياة الانسان ·

ان الوجود كله قائم على التقابل ··· وهدف الحيـــاة أخيرا محاولة ايجاد الانسجام بين المتقابلين ·

وفى ختام هذه الكلمة أشكر الصديق الأستاذ محمد فتحى عثمان على ما أولاه من عناية فى اخراج هذا الكتاب ···

سبتمبر ١٩٦٢ م ·

دكتور محمد البهى

***

مقدمة الطبعة الثانيـة

الكتاب الأول :

تحكى هذه الطبعة الثانية للقسم الأول ما رسمته الطبعة الأولى له من هدف ، ومنهج ، وما اشتملت عليه من موضوعات ·

وتنفرد عنها فى المـادة بالزيادة والتفصيل فى بعض الموضوعات ، وفى اسلوب العرض بالبسط والتوضيح ·

والله أساله التوفيق والهداية ·

صـفر سنة ١٣٦٨ هـ ·
ديسمبر سنة ١٩٤٨ م ·



الكتاب الثانى :

هذا الجزء الثانى الذى نعالج فيه موقف فلاسفة المسلمين المنطقيين فى المشرق من الفكر الاغريقى فيما بعد الطبيعة حسب المنهج الذى وضع لطبعته الأولى ، وللغاية التى سيطرت على العرض هناك ، يسير فى طبعته الثانية على نفس المنهج ، ولنفس الغاية ·

أما المنهج فهو اتباع الحيدة فى تصوير الآراء وتقويمها ، وأما الغاية فهى نتيجة ذلك المنهج فى تقويم المذاهب والفكر · ومما تتناوله هذه الغاية ، أن يقف دارس الفلسفة على ثمرة دراستها ، من معرفته بأصول النقد العقلى ، وأن يقف المسلمون على قيمة الحكمة الانسانيـة ومدى أثرهـا على الدين والتدين ، ثم أخيرا على الجدل العقلى على العموم حول الله تعـالى ، وفى دائرة ما بعد الطبيعة ·

وما زيد فى هذه الطبعة الثانية يدخل فى باب توضيح المجمل ، وتنظيم المفصل ، وربط الآراء بما يجعلها سهلة التناول ، وقريبة التذكر ·

والله أسأل التوفيق والهداية ·

١٣ صـفر سنة ١٣٧١ هـ ·
١٣ نوفمبر سنة ١٩٥١ م ·

محمد البهى



مقدمة الطبعـة الأولى

الكتاب الأول :

موضوع هذا الكتاب ، وهو : « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » ، قد لا يكون جديدا على قراء الفلسفة الاسلامية ، لأنه يتعلق بـ « الله » كما حاول المسلمون شرحه فى الأزمنة المختلفة ٠

ولكن منهج البحث فيه ربما يكون جديدا : لأنه اعتمد على النقد العلمى وحده ، دون أن يتبع ميلا خاصا الى ثقافة معينة ، أو أن يتأثر بحكم مؤرخ عقلى بالذات ؛ والجدة فى منهج البحث تتبعها جدة العرض والتصـــوير ، والاختلاف فى عرض الموضوع وتصويره ــ لا الموضوع نفسه ــ هو أساس الاختلاف فى القيمة بين عمل عقلى وآخر ٠

وباعتماد هذا الكتاب ، فى أسلوب عرضه ، على النقد العلمى وحده ، خرج عن أن يكون رواية « للمشاكل الالهية » كما تركها المسلمون ، وصح له أن يعد « **تاريخا** » **للتفكير الاسلامى الالهى** ، يبين قيمة العمل العقلى للمسلمين فى الناحية الالهية من حيث هو فى ذاته ، وأثره فى تطور العقيدة ، باعتبار أنها شىء قام على أسلوب الدين ، وعلى ما لطبيعته من خصائص ٠

وقد حفزنى على هذا العمل ــ وان كان خطوة فى ســـبيل الغاية التى توخاها الكتاب ــ أنى وجدت العارضين للتفكير الاســـلامى ، فيما قرأت ، ما بين منقص من شانه أو مبالغ فى تقديره ، أو متابع لواجد من الاثنين ؛ كما وجدت من يجعله ــ من حيث صلته بالعقيدة ــ الدعامة الأولى فى الدفاع عنها ، أو يذهب فى شانه الى أنه حتما مود بها ، أو مقلد كذلك لواحـــد من الاثنين ٠ وكنت ظننت أن المستشرقين ، فى حكمهم على عمل المسلمين العقلى ، يبتعدون عن الاجحاف أو المبالغة فى التقدير ، ولكن رأيت ــ فيما قرأت لهم ــ أنهم قريبون لأن يعتبروا واحدا من الاثنين ٠ وهم ، على كل حـــال ، ليسوا واحدا وراءهما ٠

واذا كانت الفلسفة تعد طابع التثقيف فى العصر الحديث ، فليست هى معالجة المشاكل والبحث عن حلولها فحسب ؛ بل عرض ما بحث من مشـــاكل سابقة ــ تناولها الانسان بالحل وابداء الرأى فيها ــ نوع من الفلسفة كذلك ، يراه التثقيف الحديث ضرورة للاستمرار فى معالجة مشاكل الحياة الحاضرة والمقبلة ، وبالأخص اذا تعلق بالجانب التوجيهى فيها ٠

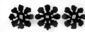
ومصر ، والبلاد الشرقية ، فى نهضتها الحاضرة ، لابد لها ـ مختارة ، أم مكرهة ـ من نوعى الفلسفة فى التثقيف ، اذا أرادت السير فى الحياة من الشرق مقر تراثها ، وهدفت الى البقاء فيه ٠

واذا كانت المعاهد العليا ، عادة ، هى موطن الثقافة الفلسفية ، فالأزهر على الخصوص ، يجب أن يكون مركزها ٠ لأن رجاله وقد عرفوا ما للانسان وهو الفلسفة ، بجانب ما لله وهو الدين ، قد عزت قدرتهم على توجيه الجماعة الاسلامية ـ وهى جماعة انسانية ـ واسعة المدى ، ومن هنا يكون سيرهم بالشعب فيها الى الأمام واضح الأثر ٠

والله أسأله العون والتوفيق ٠

اول المحرم سنة ١٣٦٥ هـ

٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م



الكتاب الثانى :

هذا القسم الثانى من كتاب « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » يعرض موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق ، من التراث العقلى الاغريقى فيما بعد الطبيعة ٠ وهو موقف يمليه عدم التخلى عن العقيدة الدينية ، والرغبة فى احتضان الفلسفة الدخيلة ٠

وعلى وجه التحديد يذكر آراء المدارس الفلسفية فى « **الوجود** » وأصله، وما ينتهى اليه ورأى هؤلاء الفلاسفة فيه ، ويوضح أن رأيهم فى تصورهم « الوجود » وتصويرهم اياه يتمثل فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، اكثر من أن يعبر عن بناء جديد فى التفكير الفلسفى فيما وراء الطبيعة ٠

كما يبين ـ بمساعدة سابقه : القسم الأول ـ أن انتخابهم للآراء الفلسفية فى هذه المشكلة التى حاولوا التوفيق بينها وبين الاسلام ، كان فى نطاق محدود : لأنهم قيدوا بما سبقوا به فى عصور « الاختيار » من عمل عقلى فيما خلفه الاغريق ٠

ومنهج البحث الذى سار عليه الكتاب فى قسمه الأول ـ وهو منهج الدقة فى الحكم دون التحيز لعاطفة أو البقاء تحت تأثير رأى معين تكون فى زمن سابق ، مع الاحتياط فى العرض حسبما تساعد المصادر الأصلية ـ هو نفسه الذى درج عليه الكتاب فى هذا القسم ٠

ولكى يصل هذا الكتاب الى الدقة فى الحكم بقدر الامكان كان يرى لزاما عليه فى بحث بعض الموضوعات ، وهى التى يتوقف الرأى فيها على الموازنة ، أن يستقصى فى غير تطويل طرفا من وجهات النظر المختلفة فيها وربما من أجل هذه الضرورة المنهجية يتعجل بعض القراء فى أن يصدروا حكما عليه بالميل الى الاستطراد · ولكن عدم الرغبة فى التبعية فى تصوير الآراء وتقديرها ــ التى أخذ بها هذا الكتاب نفسه ــ هى التى قد تصوره لدى النظرة الأولى هذا التصوير ·

والمدارس الفلسفية الميتافيزيقية على اختلاف رجالها ، واختلاف اتجاهاتهم ونتائجهم ، يتركز بحثها فى فهم أصل « الوجود » والتعبير عنه والأديان ــ بجانب عنايتها بتوجيه الانسان ــ تتخذ نظرتها الى « الوجود » ، وما كان عنه ، وما يصير اليه ، أساس توجيهها للانسان ·

لذلك لا يبتعد هذا القسم الثانى عن الموضوع الرئيسى للجانب الالهى عندما يتخذ من « الوجود » مادة عرضه وتقديره · كما لا يبتعد عن هدفه ، وهو عرض هذا الجانب فى الجماعة الاسلامية ، عندما يعرض بالتفصيل رأى المسلمين العقليين ·

واذا لم تتهيأ له الفرصة ــ بعد أن عرض آراء فلاسفتهم ــ ليذكر آراء بقية الطوائف الرئيسية الاسلامية فى الجانب الالهى من تفكيرهم ، فلاحقه ، وهو القسم الثالث ، سيتكفل ان شاء الله ببيان موقف رجال الاعتزال والأشاعرة من علماء الكلام ، وموقف رجال التصوف الاسلامى ، من التراث العقلى الأجنبى ، وعلى الأخص الاغريقى ، فيما بعد الطبيعة ·

والله أسأله العون والتوفيق ·

ذى القعدة سنة ١٣٦٦ هـ
سبتمبر سنة ١٩٤٧ م

محمد البهى



تمهيـــد :

معنى الفلسفة الاسلامية

الاختلاف فى معنى الفلسفة الاسلامية :

اختلف المعالجون للتراث العقلى الاسلامى من مؤرخى الفلسفة فى معنى الفلسفة الاسلامية ، تبعا لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية ٠

فالذين يرون أن الجنس العربى ليس من صـــفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل ، يعرفون الفلســـفة الاسلامية بأنها : آراء المدارس الاغريقيـــة الفلسفية التى دخلت الجمـــاعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل ، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، اما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادىء الدين الاســـلامى ان بدا هناك تعارض أو تناقض ، أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، ممن يعرفون فى تاريخ الثقافة العقلية الاسلامية بالفلاسفة أو الحكماء ٠٠٠ وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين (١) ٠

والفريق الآخر الذى يرى أن العربى انسان له من الخصائص العقليـــة الطبيعية ما للانسان فى أى مكان ومن أى جنس ـ ومن هذه الخصائص العمل العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة ـ يطلق الفلسفة الاسلامية على: تفكير الجماعة الاسلامية فى الكون وفيما بعده وفى الانسان فردا وجماعة ، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الاسلام من مبادىء ووصـــايا لأنها جماعة اسلامية ٠٠٠ وهذا الفريق الآخر هو العلماء الأوربيين(٢) ، فى

---

(١) من أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه (الفلسفة الاسلامية ص ٢١ ـ ٣٢) : « متابعة البحث مستقلا كان فكرة لا تقع فى مخ الشرقى ، الذى يصور لنفسه أن الانسان بدون معلم تلميذ الشيطان ٠ وكل ما كان للمسلمين انهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وارسطو تارة ، أو عمدوا الى التعاليم التى تحدث اصطداما فاسقطوها فى صمت ، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الاسلامية) تارة أخرى » ٠

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثقافة العقلية فيلهلم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كتابه : (Einleitunh in die Geistswissenschaft ج ١ ص ٢٩٤ ـ طبع برلين سنة ١٩٢٣) أن : « الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى » وهم =

الغالب من غير المستشرقين ، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الانسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات انسانية ، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات ·

والمسلمون بناء على الرأى الأول : يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسمه الاغريق فحسب ، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولهـا ·

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الانسانية · وأن يكون تفكيرهم استمرارا ـ لا تقليدا ـ لتفكير من سبقهم من مفكرى الاغريق وغيرهم ··· بناء على رأى هذا الفريق الثانى ·

ومجمل القول أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الاسلامية :

أحدهما : يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقـــل العربى بالانتاج العقلى ، ويرى لذلك أن ما ينسب اليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الاغريق ، تناولها العرب بالشرح والترديد ·

والاتجاه الآخر : يرجع الى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له انتاج عقلى يتسم بالابتكار فى

=

بلا شك قد هيئوا الأمر بتقدمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث : فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية واوجدوا عدة مستحضرات كيماوية ، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كآلة للتقـدير الكمى (فى المساحة) » اذ اعتـــرف بان العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية اى جنس اخر ، وانها قد انتجت بالفعـــل فى بعض الموضوعات ، وأنه كان لهذا الانتاج اثر فى تطور العقلية الغربية ·

وهناك أيضا بعض المستشرقين امثال Montet أستاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف ، فانه فى كتابه : (الاسلام) طبع سنة ١٩٢٣ ، ص ٥١ ، يتحدث عن الفلسفة الاسلامية بمـا يأتى :

« ورأينا أن سر نفوذ ارسطو العجيب على العقل العربى وعلى المسلمين جميعا هو فى طريقه تفكيره ، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية ·

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الاسلامية وان كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية ، لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الاغريقية ، اذ العرب وان احترموا الاغريق دائما كأساتذة لهم ، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الاصالة والابتكار فى فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة » ·

بعض الأحيان ، ان لم تحل دون انتاجه أو ابتكاره حوائل خارجيــة عن ذاته باعتباره عقلا انسانيا · وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الاسلامية عبارة عن فكر الاغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون ، بل يجوز عنـد التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكل العقلية ، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الاغريق ، أو فى غيرها من التى تنسب اليه ·

وربما كان لأصحاب الرأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر : فالثقافة غير الاسلامية ـ وبخاصة الثقافة الاغريقية ـ التى دخلت الجماعة الاسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حينا ، أو شجعوا على نقلهـا ومدارستها فيما بعد ··· كانت ضخمة من جهة ، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية ، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لهـا استغرق فترة النشاط للعقل الاسلامى المنتج (الى آخر القرن السـابع الهجرى تقريبا) من جهة ثالثة ··· كل هذه المظاهر ، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين(١) قبل اختلاطهم بغيرهم ، حمل أصحاب هذا الرأى على أن يصفوا عمل الفكر الاسلامى بأنه لم يخرج عن النطاق الذى رسمه الاغريق ، ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى ، وأن ما تناوله تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسـائل هى مسـائل الفكر الاغريقى ، وما ذكره لها من حلول هى أيضا حلوله التى نقلت لهذه المسائل عن الاغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين ·

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم ··· ان اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم الى عرض هذا وتصويره فقط ·

---

(١) اذ « المعرفة » التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى : لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها ، ولم تتضمن شرحا منظما لماهية حقيقية من الحقائق فيه ! بل كان قوامها التجارب البدائية · ومثل هذه المعارف لا تأخذ صبغة « العلم » ·

وفى عصر صدر الاسلام : كان القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم يمثلان مـا كان لديهم من معرفة ، وهى معرفة « دينية » أو معرفة وحيية » ، ومثل هذه المعرفة وان حكم عليها بالعصمة من الخطأ الا انها لا توصف « بالعلمية » · اذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الانسان ، كونها بمقاييسه المعتبرة لديه من منطق أو تجربة ، وبلغت فى الدقة عنـده مبلغ اليقين الجازم ·

وما كان للعرب الى أن اختلطوا بغيرهم من أرباب الثقافات الأجنبية لا يخـرج عن « الأدب » بنوعيه . وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها التقاليد ·

فبينما نرى « ماكس هورتن » الألماني و « رينان » الفرنسي ، يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الاسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد ، نرى « جولد زيهر » المجري و « دى بور » الهولندى و « كارا ـ دى ـ فو » الفرنسى يخففون من هذا الغلو ؛ اذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الاسلامية المتفلسفة ٠

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانبا وأدرنا النظـــر فيما كتبه المسلمون انفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى ، وجدنا بعضـــا منهم ـ مثـــل البيرونى وابن حزم والشهرستانى ـ يعلن حكمه بتأثر الفرق الاسلامية فى أصـــول مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الاسلامية ، وبمـا نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية ٠ وقد يجاريهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الاسلامى ٠

موقف مؤرخ الثقافة من الرأيين :

ومؤرخ الثقافة فى عرضه للحياة العقلية الانسانية فى أية جمـــاعة ، بالرغم من مطالعته لرأيين متضاربين فى وصفها ، يجب أن يقف من كليهما موقف الناقد المحايد والعارض لتيارات هذه الحياة واتجاهاتها كما هى ، دون أن يصنع من نفسه تحويرا فى مجراها ، حتى يتبين له فى نهاية الشوط قيمة كل من الرأيين ٠

وقد كان ذلك منهج بعض القدامى من المؤلفين المسلمين ـ عـلى الأقـل وعدا به ـ أمثال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى اذ يقول فى المقدمة الثانية لكتابه « الملل والنحل » : « وشرطى على نفسى أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غيـــر تعصب لهم ولا كسر عليهـــم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله ، وان كان لا يخفى على الأفهـــام الذكية فى مدارج الدلائل العقلية لمحـــات الحق ونفحـــات الباطـــل ٠٠٠ وبالله التوفيق »(١) ٠

وعملا بهذا الموقف ، نعرض للتفكير الاسلامى فى أطواره المختلفة حسبما اسعفتنا مصادره لنعرف :

أحقا تأثر التفكير الاسلامى : فى الطبيعة وفيما بعدها ، بالفكر الاغريقى

---

(١) صفحة ١١ ، اخراج بدران ٠

على نحو أن هذا الفكر اقترح عليه المسائل كما وضع له حلولها ٠٠٠ كما يقول بعض المستشرقين ؟؟

أحقا تأثرت بعض الفرق الاسلامية ، فى نشأتها وفيما كان لها من آراء ، ببعض الديانات الشرقية ٠٠٠ كما يقول بعض المؤرخين المسلمين ؟؟

أم أن التأثر ـ ان قيل بتأثر فى الجملة ـ كان فى بعض ضروب التوجيه ، وفى نوع أو أكثر من انواع المعالجة ، دون المشاكل ذاتها ودون بقية ضروب التوجيه والمعالجة ؟ لأن المشاكل نفسها كانت للمسلمين كجماعة انسانية ، اذ هى من املاء الواقع ، وواقع أية جماعة انسانية فى جملته مشابه لواقع جماعة أخرى ٠٠٠ وكذا بقية ضروب التوجيه والمعالجة كانت للعقل الاسلامى خالصة ، كما يقول أصحاب التقدير الذاتى لتفكير المسلمين ؟

والوقوف على قيم مثل هذه الأحكام فى حيدة ، هو المهمة الأولى لتاريخ التفكير البشرى أو لتاريخ الفلسفة ٠ وبهذا الحياد يستمر العقل الانســانى منتجا ٠٠٠ وانحرافه عنه زج به فى دائرة التقليد ؛ وذلك عندما يقع تحت تأثير العادة أو الشيوع أو غير ذلك من عوامل التأثر ٠

ولــما كان التفكير الاسلامى متعدد الجوانب ، نرى لسهولة الوصول الى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهـــم العقلى من وجهتى نظـــر المعالجين للتراث العقلى الاسلامى من أجانب ومسلمين ، أن نعرض جانبا بعد آخر منه على حسب وقوعه الزمنى ٠٠٠ وجوانبه متعددة :

فمنه جانب الهى : يتناول الله وصفاته وعلاقته بالعالم ٠

وجانب أخلاقى : يتناول الانسان وسلوكه وغايته فى الحياة ٠

وآخر طبيعى : يتناول العالم المشاهد وتطوره ٠

وهناك جانب آخر رياضى : يتناول الحساب والجبر والهندسة ٠٠ الخ ٠

ولكل جانب من هذه الجوانب ٠٠٠ عوامل أثرت فى نمـــوه وتطوره ، وعلماء عرفوا بالتوفر على الاشتغال به ٠ وقد تكون العوامل التى أثرت فى جانب من هذه الجوانب غير العوامل التى أثرت فى جانب آخر منها ، وان كانت تنتهى جميعها الى مصدر عام واحد ٠

فان قيل مثلا : ان المسيحية أثرت فى التفكير الاسلامى ··· فقد يكون هذا القول صحيحا فى جملته · ولكن ما أثر من هذا المصدر فى الجانب الالهى لتفكير المسلمين ، أو تفلسفهم فى الالهيات ، غير العـــامل الذى أثر منه فى الجانب الأخلاقى من هـــذا التفكير · فشرحهـــا ـ أو ما سنسميه مسيحية مفلسفة ، أو فلسفة المسيحية ، أو علم الكلام عند المسيحيين ـ هو مظنة التأثير فى الجانب الالهى · بينما أصـــلها ـ أو ما سنسميه بالمسيحية النصـــية ، أو المسيحية قبل الشرح والتفلسف ـ هو مظنة التأثير فى الجانب الأخـلاقى من التفكير الاسلامى ، ان ادعينا أن التفكير الاسلامى تأثر بالمسيحية على وجه العموم ··· وهكذا ···

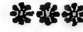
والوقوف على مدى العمل العقلى للمسلمين وقيمته وما فيه من استقلال أو تبعية ··· هو حقا هدفنا الرئيسى من عرض التفكير الاسلامى فى تطوره على هذا النحو ·

وهناك وراءه هدف آخر ··· يتعلق بكتب المسلمين فى العقيدة التى وضعت للدفاع عن عقيدتهم منذ القرن السادس الهجـرى · وهى تلك التى اشتبكت فيها مناهج الفلاسفة وآراؤهم بمناهج الكلاميين السلفيين وآرائهم · فلا يسهل فهمها الا بمعرفة العناصر التى فيها ، وهى عناصر اسـلامية وغـير اسلامية · وأصول العناصر الدخيلة غير الاسلامية ، تتوقف معرفتها على متابعة العرض لتفكير المسلمين على النحو الذى أشرنا اليه ·

وهناك هدف ثالث ··· يجرنا اليه السير نحو الهدف الرئيسى : وهو أن الدفاع عن العقيدة الاسلامية قد لا يجدى فى عصرنا الحاضر الا بمعرفة قيمة ما أنتجته العقلية الاسلامية فى الجانب الالهى ، ان كان لها انتـــاج ، وكذا بمعرفة قيمة ما نقل عن الثقافات الأخرى · ولا شك أن الوقوف على قيمة حكم المستشرقين وحكم المسلمين المعالجين للتراث الاسلامى العقلى ، على عمـــل العقل الاسلامى فى هذا التراث ، وهو الهدف الأول لعرضنا هذا كما ذكرنا ، يتضمن كذلك الوقوف على قيم العناصر العقلية سواء أكانت اسلامية أم غير اسلامية · وفى بيان قيمتها يتضح ضعفها أو قوتها فى ذاتها ·

فتاريخ التفكير الاسلامى ـ كعلم مهمته العرض المحـــايد ـ قد يكون أسلوب العصر فى الدفاع عن العقيدة الاسلامية كذلك · وسيتضح أن صنعة الانسان العقلية ـ للمسلمين أم لغيرهم ـ مهما بلغت من الدقة والاتقان ، تقصر عن أن تزيد فى قيمة الاسلام وعن أن تنمى الاعتقاد به ، فضلا عن أن تنشئه ·

وبهذا العرض ... سنحصل اذن على غاية عامة انسانية لهـا صلة بالتفكير الانسانى فى الجملة : وهى الوقوف على قيمته فى حقبة معينة من الزمن لدى جماعة معينة • وكذا على غاية أخرى خاصة : لهـا صلة بكتب العقيدة الاسلامية وبالدفاع عنها فى عصرنا الحاضر •



وسنقدم هنا فى العـرض ، الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، على الجوانب الأخرى منه ... لأمرين :

أن هذا الجانب كان المسيطر بوجه عام على تفلسف القدامى وعلمـاء القرون الوسطى •

أن المسلمين لم يعنـوا بجانب مـن جـوانب تفكيرهم كمـا عنوا بهـذا الجانب ... اذ الاله وصفاته ، وهو موضوع هذا الجانب ، على نحو ما ورد به الاسلام ، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة أنسانية معينة ، تميزت بأنها اسلامية ، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة • فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها • وأية ناحيـة من نواحى الجماعة الانسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها ، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها •

الجانب الالهى من التفكير الاسلامى :

الفلسفة الاسلامية الالهية ، او فلسفة ما بعد الطبيعـة عند المسلمين ، ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم • وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعها فقط ، فهى تشمل كل تفكير اسلامى فى الله ، سواء فى تحديد ذاته وصفاته ، أو فى شرح علاقته بالكون ، وبالأخص بالانسان فيه • والكنـدى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء ، كأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعرى وامام الحرمين والغزالى من الأشاعرة : فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الالهى فى حدود ما ورد به الاسلام ، مع مظنة تأثره بآراء الاغريق • لكن درجة التأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الاغريقى متفاوتة ... فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم اوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين ، معتزلة واشاعرة على وجه العموم ؛ والأشاعرة أقل فى التأثر من المعتزلة • ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون

للمذاهب رأى الحكماء ورأى الأشاعرة متقابلين ، ويجعلون رأى المعتـــزلة وسطا بين الرأيين ٠

ويجدر بباحث الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، أن يتناول العـوامل التى كونته أو أثرت فى تطوره فى مرحلتين ٠٠٠ لأن تلك العوامل لم تكن واحدة فى كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك فى اختلاف طابعـه ومظاهره ٠ وبذا كان لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل منهما عواســل بباعث على ما حصل فيها من تفكير على نحو خاص به ٠

فيجدر اذن بباحث هذا الجانب أن يعرض له فيما يسمى :

مرحلة ما قبل الاختلاط والنقل والترجمة ٠٠٠

ومرحلة ما بعد الاختلاط والنقل والترجمة ٠

وفى المرحلة الاولى : يتناول المؤرخ عرض التفكير الالهى للمسلمين فى حقبة يكاد يكون فيها هذا التفكير عربيا دار فى نطاق العقيدة الاسلامية وحول مبادئها ٠ وفى الواقع هو يتناول فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليـه وسلم ، الى أن اشتد اختـلاط المسلمين بالعنـاصر الأخرى غير الاسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ٠٠٠ الى ذلك الوقت الذى حل فيه اعتبار هذه العناصر الأجنبية فى نفوس المسلمين ، ووقعت منها موقع التقدير حتى قويت لديهم الرغبة فى الاسـتعانة بها ٠٠٠ وبتعبير المؤرخ السياسى : من عصر الخلفاء الراشدين الى أواخر عصر بنى أمية ٠

ويصـــح للمتحـــدث عن تاريخ فهم العقلين العربيـــة للعقيدة الدينية الاسلامية ، أن يسمى هذه المرحلة : **مرحلة العزلة** فى تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ٠ كما يصح أن يسمى عرض التفكير فيها : **بتـاريخ نشأة علم أصول الدين او علم الكلام** ٠

وفى المرحلة الثانية : يتناول الباحث عرض تطور هذا الجانب الالهى من جوانب تفكير المسلمين منذ اختلاط المسلمين بغيرهم وتأثرهم بهم الى الوقت الحاضر ٠ وسيضطر أن يؤرخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية فى هذه المرحلة ، حتى يستطيع تحديد مصدر التأثير ومداه على عمل المسلمين العقلى ان كان هناك تأثير ؛ كما يؤرخ لاستمرار التفكير الاســـلامى الســـابق فى المرحلة الأولى ٠

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الاغريق تارة ، والعمـــل على التوفيق والاستعانة بها فى تأييد العقيــدة تارة أخـــرى ٠٠٠ » ويمثلهـــا الغزالى » ٠

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الاغريقية فى غرب الامبراطورية الاسلامية، وفى الوقت نفسه هدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة ، والتوفيق بينها وبين الدين على نمط آخر ٠٠٠ » ويمثلها ابن رشد »٠

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الاغريقية وشروح العقليين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، والميل الى تضييق نطاق العقل فى فهم العقيدة ٠٠٠ » ويمثلها الايجى ، الطوسى ، سعد الدين التفتازانى » ٠

(هـ) فترة نقد الجدل العقلى حول العقيدة ، وبالتالى نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة ٠٠٠ » ويمثلها ابن تيمية وابن القيم » ٠

(و) متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة ، واتباع مذهب معين فى فهمها ٠٠٠ » ويمثلها محمد عبده فى رسالة التوحيد ، وتلميذه رشيد رضـــا فى مجلة المنار » ٠

واذن يتناول العرض التاريخى للجانب الالهى من التفكير الاسلامى فى مرحلتيه ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوقت الحاضر :

تاريخ نشأة علم الكلام ، أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيقى فى الاسلام٠

تاريخ شروح الديانات الشرقية : (اليهودية والمسيحية ٠٠٠) ، التى كان لها أثر فى آراء بعض الفرق الكلامية الاسلامية ٠

تاريخ الآراء الاغريقية الالهية فى البيئة الاسلامية ، وموقف العقليـــة الاسلامية الفلسفية منها ، وهى مواقف مختلفة تتمثل على الخصـــوص فى مواقف الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة ٠

***

الكتاب الأول

تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى

- يعرف الفلسفة الاسلامية ، ويتحـــدث عن اطوار الفكر الاسلامى الالهى ·

- كما يتحدث عن عـلم الكلام الدينى لـدى اليهود والمسيحيين ، ومـدى تاثيره عـلى التفكير الالهى عند المسلمين ·

- ويذكر طابع الفلسفة الاغريقية ، ويعرض لمدرسة « الافلاطونية الحديثة » ومدرســة الاسكندرية الفلسفية ·

- ويشرح طـريق وقوف المسلمين على هــذا الفكر الاغريقى ·

المرحلة الأولى :

مرحـــلة العـزلة

او مرحلة ما قبل الاختلاط

ولا يقصد بمرحلة العزلة(١) سوى المرحلة التى كان التفكير الاسلامى الالهى فيها عربيا خالصا ، لم يشتبك مع تفكير آخر عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، او طريق مدارسة الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها • وعرض هذه المرحلة ، عرض للتفكير الألهى : من بداية حكم الخلفاء الراشدين الى آخر القرن الأول الهجرى تقريبا ، وبعبارة أخرى : من أيام حكومة المدينة الى ما قبل أواخر حكومة دمشق ، ويشمل مدة القرن الأول الهجرى على وجه التقريب • ولا نستطيع تحديدها بالدقة ، لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى •

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

الموضوع الذى تركز حوله تفكير المسلمين •

عوامل هذا التفكير •

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء التى دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب •

صبغته وطابعه العام •

---

(١) من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الاسلامية ، جولدزيهر فى كتابه: « تطور العقيدة » • ابن خلدون فى : « مقدمته » ، والشهرستانى فى كتابه : « الملل والنحل » ، احمد أمين فى : « ضحى الاسلام » •

موضوع التفكير :

أما موضوع التفكير فى هذه المرحلة ، وكذا فى التى تليها ، فليس من العجيب أن يكون : « الله » جل جلاله ··· اذ « الله » باعتبارات مختلفة ، سواء باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بالمخلوقات كخالق ، وكذا باعتبار علاقته بالانسان أو علاقة الانسان به : كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها وصورها القرآن الكريم ···

فقد وصفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته : بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحى والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقى ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق ··· وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيا بنفسه ، أبديا ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شيء ، وأنه الحق وحده ·

وباعتبار صلته بمخلوقاته : تحدث عنه بأنه الخالق ، وبأنه المبدىء والمعيد والبارىء والمصور ، والمحيى والمميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ومالك الملك ، والولى والمقتدر ، والجبار ··· الى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر الحاكم الملك ، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود ·

وباعتبار علاقته بالانسان : وصفه بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) ، والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب ، والحسيب والشهيد ·

وباعتبار علاقة الانسان به : نعته بأن المهيمن والهادى والوكيل ، والولى والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطى والمغنى يبسط الرزق لمن يشاء ·· وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج · فالعبد محتاج الى عفوه وتدبيره ، والله هو الرقيب والحسيب عليه ، المهيمن على العباد جميعا ، يعينهم ويهديهم · فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه ·

والله اذن هو الفاعل لكل شيء فى الوجود ، وارادته هى سبب ما فى الوجود كله ··· يضل من يشاء ويهدى من يشاء ·

والانســان المؤمن ، لا يســتطيع ازاء ذلك غير أن يرجــو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وكانوا فى الآخرة من الخاسرين ·

هذا الاعتقاد فى « الله » جل جلاله على هذا النحو ، كان واضحا عنــد الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار · وكانوا يبشرون به ويدفعون عنه ، واذا تليت عليهم آى الذكر الحكيم قالوا : آمنا به ، ويدفعون عنه ، كل من عند ربنا ··· لم يلجأوا الى تفتيش عن المتشابه فيه ، ولم تكن بهم حاجة الى تأويله ·

كان ذلك عنوان الجماعة الاسلامية ومظهر ايمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقا ·

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ، ابتدأت الجماعة الاسلامية تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها · وابتدأت أفرادها تختلف كذلك فى فهمها وشرحها · وكان شرحها أول الأمر يتنــاول تحديد علاقة الله بالانسان ، وعلاقة الانسان بالله ·

وهنا ابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ ··· وما هو الايمان ؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟

وكما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الانسان ··· وعن ارادة الله التى هى فوق كل شيء ·

فجدت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشاكل ، وحاولوا أن يوجــدوا لها حلا ، وربما لم تجد حلا للآن مجمعا عليه من المسلمين ·

وكلما تأخر الزمن بهم ، واشتد اختلاطهم بغيرهم من أربــاب الديانات والثقافات الأخرى ··· كلما تعددت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم ، وكلما ضموا اليها جديدا من مشاكل أو جديدا من آراء ، وكلما زاد تشــقق الأمة ــ من أجل التماس الحلول لها ــ الى شيع وأحزاب ·

عوامل التفكير :

ولو أردنا أن نقف على عوامل التفكير فى العقيدة ، وبالأحرى عوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة ، وجدناها فى :

(١) التغير والتبدل لحال الجماعة الاسلامية بعد وفاة الرسول عنه على حالها فى عهده عليه السلام • وهذا التغير يجب أن نتلمس علله فى الخلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الاسلامية أولا وبالذات ، لأن التفكير الذى نحدد عوامله ، معناه كما سترى محاولة جذب نصوص العقيدة الى رأى أو آراء معينة ، حددتها بواعث أخرى - غير العقيدة ذاتها - من سياسية واجتماعية وغيرها وسيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين •

والخلاف الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد وحدتها هو أحد هذه البواعث الأخرى ، وهو أهمها كذلك • اذ كل خلاف داخل جماعة مصيره أن يجر المختلفين حتما الى محاولة كل فريق تصويب رأيه • وقد كان يجوز أن تتلمس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعا حاجة الى الاسلام ، ولو لم يكن عندهم حرص على الانتساب اليه وعلى اظهار التقرب منه • وهم - كافة - كانوا فى حاجة الى الاسلام والى احتضانه ، سواء فى تمكين سلطانهم أو فى جاههم أو فى قيمهم على العموم •

فالصلة وثيقة بين خلاف فى الجماعة المعتقدة ومحاولة من المختلفين فى تفهم العقيدة • وبالأحرى اذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ، ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم •

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول الى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثر فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة ، وان لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحا •••

وهذه الخلافات ، وان أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به ؛ لأن وضع حد للحوادث ، وقصر آثارها على بعض نواحى الحياة دون بعض ليس سهلا • والأوصاف التى تعطى لها من أنها سياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا ، هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من قصد تحدد آثارها •

ويقول الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل » (١) :

بعد وفاة الرسول ... اراد اهل مكة من المهاجرين رده الى مكة ، لانها مسقط راسه ومانس نفسه ، وموطىء قدمه ، وموطن أهله وموقع رحله . وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته . وارادت جماعة نقلة الى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجه الى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الامامة . فقالت الأنصار : منا امير ومنكم امير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركه ابو بكر وعمر فى الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ... وقبل ان يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده الى ابى بكر لمبايعته ؛ وبايعه الناس . وقال : الا ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما احق بان يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية ابى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » . ولما عاد ابو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ، وابى سفيان من بنى امية

وفى خلافة أبى بكر اختلف المسلمون فى قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة ؛ وقال قوم نقاتلهم ؛ حتى قال ابو بكر : لو منعونى عقالا مما اعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه ؛ ومضى بنفسه الى قتالهم ووافقه الصحابة باسرهم . وقد ادى اجتهاد عمر فى أيام خلافته الى رد السبايا والأموال اليهم ، واطلاق المحبوسين منهم .

وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر ، فقال بعض الناس : قد وليت علينا فظا غليظا . وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر الشورى ، واستقر رايهم على بيعة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه

---

(١) الجزء الأول ، ص ٢٢ ــ ٣٢ ، طبع محمد على صبيح ، سنة ١٣٤٧ هـ .

فجاروا ، فجير عليه ··· ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث محالة على بنى أمية (١) ·

---

(١) يوضح بعض المؤرخين التمهيد لمجيء عثمان والضغط عليه فيما يلى .

« كانت المدينة من أواخر مدة النبى ممنوعة على الكفار والمشركين ومن ظهر نفاقهم من المنافقين · وخشى المنافقون المختفون والمتظاهرون بالاسلام أن يقدموا على اغتيال عمر فينفضح امرهم ، لذلك اتفقوا مع المشركين من بنى أمية وغيرهم والذين طردهم الرسول من المدينة ، وحرم عليهم السكنى فيها أن يستعدوا لاحتلال المدينة فى الوقت الذى يتم فيه اغتيال عمر · وأثاروا التذمر فى المدينة من عدم وجود نجار دقيق وحداد ماهر ، حتى اذا بلغ التذمر مسامع عمر ، واستشار فى الأمر من يجالسه اقترح المغيرة بن شعبة عليه أن يستقدم غلاما ماهرا فى النجارة والحدادة ، وقال الآخرون أن ليس فى ذلك مانع ما داموا سيتقاضون منه الجزية ، وبعد تردد رضى عمر · فاستحضر المغيرة غلاما له : هو أبو لؤلؤة المجوسى الفارسى ، ولكى يبعد الشبهة عن نفسه وعن المتآمرين معه اثاروا الغلام على ما يتقاضونه منه من جزية وطلبوا اليه أن يطلب الاحتكام الى عمر · فاحتكم اليه لحكم عمر على الغلام ، وتظاهر الغـــلام بالغضب وتوعد عمر بالقتل ، واتخذ الموضوع فى الشكل خلافا بين عمر والغلام لا دخل للمغيرة فيه ، وهكذا أنزلوا ستارا على اشتراكهم فى مؤامرة اغتيال عمر · ثم جاء كعب الأحبار لعمر وقال له : « انه قد عرف من التوراة أن أجله قد انتهى » ! فعجب عمر وتساءل : « أفى التوراة ذكر لعمر » ؟ فرد كعب عليه وقال : « لا · ولكن فيها صفتك وأجلك » · وكان جل ما يرمى اليه كعب هو بث الرعب فى قلب عمر · وقطع الأمل عنده من النجاة حتى يرتبك عند محاولة الاعتداء عليه فيتم ما يريدون !

واعتدى أبو لؤلؤة على عمر · ومات عمر ···

ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس ، وساعدوا على اقامة عثمان ليكون سلما يرتقى بمساعدته بنى أمية الى منصـــة الحكم · وظهـر فى المدينة فى نفس اليـوم كافة المشركين والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم وحرم عليهم سكنى المدينة ، فقد كانوا على ميعاد · فما أن تولى عثمان الخلافة ، حتى اجتمع بنو أمية فى داره وقام فيهم أبو سفيان صخر بن حرب فقال : أفيكم أحد من غيركم ؟ وذلك ليطمئن على عدم اذاعة ما يقول ، قالوا لا · قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم ولتصيرن الى صبيانكم !! وبهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التى على أهله أن يتبعوها والتى عمل وعملوا لها حتى صارت اليهم ، وطلب منهم أن يعملوا على الاحتفاظ بها لهم ··· ووصل هذا الى سمع عثمان ، واستنكره وعارض ابا سفيان ، وذلك لقرب عهده بما يبيت القوم ويدبرون ، فنهره أبو سفيان وزجره فسكت ·

ولم ينفض هذا الاجتماع الا وقد عينت بنو أمية مروان بن الحكم سكرتيرا لعثمان ، أما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين أباح النبى عليه الصلاة والسلام دمهم لفجره وكفره ، والذى ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر · ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية · وعينهم عثمان واحدا اثر الآخر ··· نتيجة لما قرره مجلس العائلة » · اه ·

منها : رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد أن طرده النبى عليه السلام . وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع الى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أيام خلافتهمــا فما أجـاباه الى ذلك ، ونفــاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ··· ومنها : نفيــه أبا ذر الى الربذة ··· وتزويجه مروان بن الحكم ابنته ··· وتسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتى الف دينار ··· ومنها : ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبى سرح بعد أن أهدر النبى عليــه السلام دمه ، وتوليته مصر ··· ومنها : توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ··· الى غير ذلك مما نقموا عليه (١) ···

ومنذ قتله ، ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد ···

وفى زمن على وبعد الاتفــاق على البيعة لــه : كثرت الخلافات واتســع نطاقها واشتد أمرها حتى جرت الى حروب داخلية ··· من أبرزها واقعــة الجمــل ·

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذى وقع فى الجماعة الاسلامية ··· وهو جدير بأن يخلق أحزابا وينشىء طوائف مستقلة ، داخل الأمة التى كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحا طويلا · والخلاف وان ابتدأ فى نطاق ضيق ، لكنــه أخــذ فى الاتساع على مر الزمن · ومظاهره وان تغايرت تكاد ترجع الى أمر واحد ، هو : فتور التحمس للعقيدة عن الدرجة التى كان عليها (٢) ، وبالتالى تزايد ميل المسلمين الى السيادة والسلطان . اذ كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن أيام الدعوة ، كلما لمسنا ضعفا فى حرارة الايمان بالعقيدة ، وميلا شديدا الى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله ·

نعم كان هناك ، وبالأخص فى العهد الأول بعــد وفــاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رمــوا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج · لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم كان نزاعهم

---

(١) الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٢٧ ــ ٢٨ ·

(٢) والرسول عليه الصلاة والسلام ــ نقلا عن قتيبة ــ عندما قال : « خيــر القــرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم · ثم يجىء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » ، انما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما ؛ اذ يكون ايمانهم بها أول الأمر قويا ، ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها ·

اخلاصا محضا للعقيدة ٠٠٠ ومع ذلك سنجد الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة ، وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف ؛ كما ترى كل فريق منهم يجد فى أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة ، اذ قد سبق أن ذكرنا أن الجماعة اذا انقسمت الى شيع لأمر ما حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ! وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر ، وأنها وحدها الوفية بمطالبه ، والا كتبت بيدها الفناء لنفسها ؛ لأن الاعتراف من فريق من الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كاف فى افنائه كمنتسب لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف !

ومثل هذه المحاولة تتصور فى أن يحاول كل فريق أن يجذب مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا القرآن والحديث ، الى رأيه الخاص ويتزله عليه (١) ، كما يلتمس منه العون الى أقصى حدود الاستعانة (٢) ٠

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هذه المحاولات ، لكان التعسف أمرا لازما لكل محاولة من هذا النوع (٣) ! ولو لم يكن فى بعض

---

(١) لقد ارتأى احمد بن خابط ، من اصحاب النظام المعتزلى ، رأى النصارى فى المسيح فى اعطائه حكما من أحكام الالوهية ، وحمل لذلك بعض اى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على رأيه ٠

وحكى عنه الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٨٩ ، (اخراج بدران) ، فى ذلك انه يقول : « المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا » (الفجر : ٢٢) وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : « أو يأتى ربك » (الانعام : ١٥٨) ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : (ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن) ، وبقوله : (يضع الجبار قدمه فى النار) » ٠ كما حمل قوله عليه السلام :(انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) على رؤية لعقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى تفيض منه الصور على الموجودات ، واياه عنى النبى عليه السلام بقوله : (أول ما خلق الله تعالى « العقل » فقال له : اقبل ٠٠٠ فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر) ٠ فأما واهب « العقل » فلا يرى البتة ٠ ص ٩٢ ج ١ ، الملل (بدران) ٠

(٢) يقول الشهرستانى : « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقناعى ويسمون « الصفاتية » ٠ فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق ٠٠٠ وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » ٠

(٣) ومن المحاولات التى لازمها التعسف ، محاولة المتصوفة فى جذب نصوص القرآن الى فكرهم الصوفى ، ويقول فى ذلك جولدزيهر فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية فى تفسير =

عباراته من الاحتمال ما يغذى تخريجه على وجهين فاكثر ، لكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخريج !! ومثل هذا الاحتمال ليس خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ، لكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها ، و « الحقيقة » و « المجاز » ليسا الا عنوانين لهذه الطبيعة ، وهما ضربان من ضروب الاحتمال !

(ب) فالقرآن وكذا الحديث (١) ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف الى الخلافات السياسية السابقة فى ايجاد التحزب فى الرأى والتفرق فى فهم العقيدة • وبالتالى فى ايجاد تفكير الهى فى هذه المرحلة التى تؤرخ لها باسم مرحلة العزلة فى التفكير ••• ولكنه ليس بسبب رئيسى ؛ اذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض ايه فى الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا فى خلق فرق داخل الجماعة الاسلامية ، لتَل فرقة رأيها الخاص فى العقيدة على النحو الذى سنجده فى هذه المرحلة •

ومما نجده فى آيه من التعارض الظاهرى أو من الاحتمال فى الدلالة :

تلك الآى التى يعطى ظاهرها اختيار الانسان فى تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة فى هذه التصرفات والأفعال ••• من مثل قوله تعالى فى سورة طه : « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » (٢) ، وقوله فى سورة البقرة : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم » (٣) ، وقوله فى سورة البقرة أيضا : « وما كان الله ليضيع ايمانكم ، ان الله بالناس لرؤوف رحيم » (٤) •

=

القرآن ص ١٨٠ : « وليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وان يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم ، لأنه من الصعب تصور فكر دينية يضاد بعضها بعضا وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى ! فهناك فى الاسلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم ••• » •

(١) يقول ابن خلدون فى « مقدمته » ص ٤٣٨ : « ••• الا انه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد ، أكثر مثارها من الآى المتشابهة • فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل • فحدث بذلك علم الكلام » •

(٢) طه : ٨٢ •   (٣) البقرة : ٣٧ •   (٤) البقرة : ١٤٣ •

والأخرى التى يدل ظاهرها على نسبة أفعال الانسان وتصرفاته الى ارادة الله وقدرته ، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، (١) وقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » (٢) ، وقوله : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (٣) ، وقوله : « من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون » (٤) ، وقوله فى سورة آل عمران : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل شىء قدير » (٥) ٠

وكذا ما يتخذ ظاهرها حجة على التشبيه ٠٠٠ من مثل قوله فى سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » (٦) وقوله فى سورة ص : « قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى ، أستكبرت أم كنت من العالين » (٧) ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى باعيننا جزاء لمن كان كفر » (٨) ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة » (٩) ، وقوله فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » (١٠) ٠

أو ما يتخذ من ظاهرها أيضا دليلا على فكرة الفناء فى الله وفكرة أن الله هو الكل ٠ ٠ من مثل قوله فى سورة البقرة : « ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله » (١١) ، وقوله : « كل شىء هالك الا وجهه » (١٢) ، وقوله : « كل من عليها فان ٠ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (١٣) ، وقوله هو الحق ٠٠٠

وغير ذلك من الآيات التى جعلها بعض الفرق أساسا لمذهب آخر ؛ كالآيات الدالة على عظمة الخالق ، فقد اتخذها المنزهة أساسا « لمذهب التنزيه والمخالفة » القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى اثبات المخالفة فى معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه فى جواز الاتصاف بها ٠

---

(١) الذاريات : ٥٦ ٠
(٢) الذاريات : ٥٧ ٠
(٣) الذاريات : ٥٨
(٤) الأعراف : ١٧٨ ٠
(٥) آل عمران : ٢٦ ٠
(٦) المائدة : ٦٤
(٧) سورة ص : ٧٥ ٠
(٨) القمر : ١٤ ٠
(٩) الزمر : ٦٧ ٠
(١٠) طه : ٥
(١١) البقرة : ١١٥ ٠
(١٢) القصص : ٨٨ ٠
(١٣) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ ٠

هذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ...

بجانب الفتن التى حملت المسلمين على النظر فى القرآن نظرة الملتمس لعون لرأيه الشخصى ، والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ...

هيأت للمسلمين مثل هذا الملتمس ، وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساسا لتلك المعونة ...

فبجوار العبارات التى تفهم فى جانب الاختيار ، والأخرى التى قد تحمل على الجبر ... وجدت عبارات أخرى ـ كما سبق ـ اتخذت أساسا للتشبيه والتجسيم ، وأخرى أساسا لفكرة « وحدة الوجود » ، ورابعة أساسا « للتنزيه » ... فكان من الفرق الاسلامية : القدرية ، والجبرية ، والمشبهة ، والمنزهة ، والمتصوفة (١) ...



فالنبى عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث لذات الله تعالى ليخرج من هذا الوصف مذهبا أو مذاهب فى فهم العقيدة ، كما حاول بعده المسلمون ، بعد أن تفرقوا وتحزبوا ، مستندين الى عبارة أو عبارات وردت فى القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها الى رأيهم الخاص ومذهبهم الشخصى . ولكنه عليه السلام لم يثر مثلا حول الآيات الظاهرة للاختيار والأخرى الظاهرة للجبر ، مثل ما أثاره حولها فيما بعد بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية ؛ ولم ير صلى الله عليه وسلم كذلك بين النوعين من الآيات تضادا حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمى العقيدة أو المفسرين ؛ لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته ، وكما كان يقتضيه الحال . وكذلك عندما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « عينه » أو عن « استوائه » على العرش أو عن « قبضته » ، لم يقصد الرسول الى تشبيه أو تجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والانسان فى هذه الصفات ، لأن الصفات فى هذا الوضع أقرب الى التصوير والمجاز . ولم يشأ الرسول أيضا أن يتخذ من كلمة « وجه الله » فى قوله تعالى :« فأينما تولوا فثم وجه الله » (٢) مذهبا كالذى تميزت به المتصوفة اعتمادا على مثل هذه

---

(١) أما تأثير الثقافات الأجنبية من دينية وفلسفية ـ ان ادعينا لها التأثير ـ فى الفرق الكلامية الاسلامية ، فغالبا كان فى لفت نظر المسلمين الى معالجة هذا الموجود فى مصدر العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أو فى نوع المعالجة والحل نفسه ، أو فى صياغة أسلوب البحث والنقاش .

(٢) البقرة : ١١٥ .

العبارة ، وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » ، بل كان يدرك ما فى هـذه العبارة من معنى رائع يحمل فى روعته قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديد أو تفصيل ٠ واذا تحـدث القـرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة ، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غـيره فى قوله : « **كل من عليها فان ٠ ويبقى وجـه ربك ذو الجلال والاكرام** » (١)٠ لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على ارادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغـرض من مثـل هذا القول اقناع النـاس بأحقيته وحده دون غيره فى الوجود بالعبادة والربوبية ٠

لم يعمد عليه السلام الى التخريج اذن كما عمد المسلمون بعده ، ولم يشأ أن يبحث وينقب فى أى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتـاب وأخر متشابهات ، لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلأ قلبه بمعنى الايمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة ٠٠٠

« **فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ٠ وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا** » (٢) ٠

صدق الله العظيم ٠٠٠ تلك سنة الجماعة الانسانية ، لا تشرح عقيدة من العقـائد ولا تسلك فيهـا ضروب التفهم المختـلفة الا اذا خفت فى نفـوس أفرادهـا حرارة الايمـان بهـا ، وقربت ما فيهـا من مثل أعلى الى مستوى الانسان !

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشة والتفهم ، وترتفع بهـا عن مقـاييس المعرفة الانسـانية ٠٠٠ هى دائمـا الفترة الأولى للعقيدة ، فترة الايمان القوى الذى يؤخذ فيها الانسان بما اشتملت عليه من مبـادىء ومثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ترو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها ٠

فموقف الجماعة الانسانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائما فى مظهرين متواليين :

فى مظهر الايمان القوى ٠

ثم مظهر التفهم والتعقل ٠

---

(١) الرحمن : ٢٦ ، ٢٧ ٠ (٢) آل عمران : ٧ ٠

وكلما خفت حرارة الايمان فى القلوب ، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة فى الأذهان ... وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها (١) .

---

(١) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة الشرق الاسلامية) فى هذا المعنى : « .. فان الصدر الأول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرح به . وأما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا » .

ويقول (كانت Kant) : « اضطررت ان اوقف المعرفة كى اخذ مكانا للايمـــان » Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben platz zu bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه : « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة ما يلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الاحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الامة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من اولهم الى اخرهم ، لم يسوموها تأويلا . ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها ابطالا ، ولا ضربوا لها امثالا ، ولم يدفعوا فى صدورها واعجازها ، ولم يقل احد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالاجلال والتعظيم » .

ويقول المقريزى — فى تاريخ مسألة الصفات — (فى الجزء الرابع من « خططه ») : « ان القرآن الكريم قد تضمن أوصافا لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة ، قرويهم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما اليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف ان صحابيا سأل الرسول عن صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات او صفة فعل ، وانما اتفقت كلمة الجميع على اثبات صفات ازلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصر وكلام ...

ثم جاء بعد عصر الصحابة — قبيل المائة من سنى الهجرة — جهم بن صفوان ببـلاد المشرق ، ونفى ان يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشك فى نفوس المسلمين واجتـذب اليه انصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته . فاكبر اهل الاسلام بدعته ، ورموا بالضلالة اصحابها ،وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم فى الله وتولوا الرد على حججهم .

وحدث اثناء ذلك مذهب الاعتزال ، زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من سنى الهجرة ، وكان يرمى الى نفى الصفات .

فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابة ابو عبدالله السجستانى زعيم الطائفة الكرامية وعارض المعتزلة واثبت الصفات حتى انتهى فيها الى التجسيم والتشبيه ... واشتد الجدل بين المذهبين ، حتى جاء عصر المأمون فوسع من رحاب هذا الجدل .

= :

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحيــاة الدينية من لحظــة ظهور العقيدة فى جماعة معتنقة لها ، كلما اتضح أمام عينه قوة ايمانها بهــا ، وتراءى له ذلك فى الامتثال الفردى بكبت رغبات النفس ، وفى الامتثال الجمعى بالجهاد فى سبيل الله · فروح التضحية بالمتع الشخصية ، وروح الاقدام فى نشر الدعــوة الدينية ، هما مظهرا قوة الايمان · وبعبارة أخرى الزهد . والاستشهاد فى سبيل الحق ، من لوازم الايمان القوى ·

وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لهــا ، كلمــا برزت له ضروب التفهم فيهــا والاتجاهات المتنوعة فى تخريجها ، وكثرة تخريجها ليست الا عنوانا على ما أصاب الايمان بهــا من ضعف ووهن ···

« ان الذين فرقوا دينهم وكــانوا شيعا لست منــهم فى شىء » (١)··· « منيبين اليــه واتقوه واقيموا الصــلاة ولا تكونوا من المشركين · من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢) ·

ومن السهــل الآن أن نفهم اختــلاف الايمان قوة وضعفــا ، أو زيــادة ونقصانا ، فهما زمنيا فى تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا ، أى بالموازنة بين

= حتى ظهر ابو الحسن على بن اسماعيل الاشعرى ، فسلك طريقا وسطا بين النفى والاثبات، وأيد بالحجة مذهبه ، حتى اجتذب اليه ابا بكر الباقلانى وابا اسحاق الشيرازى وابا حامد الغزالى وابا الفتح الشهرستانى وفخر الدين الرازى ، وغيرهم كثيرون · فانتشر مذهبــه بالعراق وانتقل منه الى الشام ·

فلما ملك صلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الاشعرى وحمــل كافة النــاس على التزامه ، واستمر الحال على هذا طيلة أيام الايوبيين ومواليهم الملوك من الاتراك ·

واتفق أن سافر الى العراق عبد الله بن محمود بن تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالى مذهب الاشعرى ، وعاد الى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس · حتى اذا مات خلفه عبد المؤمن بن على القيسى ، وتلقب بأمير المؤمنين ، وغلب مع اولاده على بلاد المغرب عدة سنوات ، وسموا بالموحدين · واستباحت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الاشعرى وطغى على سائر المذاهب الاخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفه ، اذا استثنينا مذهب الحنابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ما ورد من الصفات ·

حتى انصرمت سبعة قرون للهجرة ، وظهر فى دمشق واعمالها تقى الدين ابو العباس ابن تيمية الحرانى ، وانتصر لمذهب السلف · وأخذ يهاجم الاشاعرة ولاقى فى هذا السبيل عنتا شديدا وخطوبا جساما » ·

(١) الأنعام : ١٥٩ ·   (٢) الروم : ٣١ ، ٣٢ ·

فرد وفرد . ومن السهل أن نفهم أن ايمان الجماعة بعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة الى هذه العقيدة ، أقوى من ايمانهـا بها بعد طروء التفهم والتخريج لها . ومن السـهل كذلك أن نفهم أن ايمان فرد من الأفراد ، أقوى من ايمـان فرد آخر ، على معنى أن العاطفة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثانى .

ولكن من العسير أن نفهم تفاوت الايمـان فى الكميـة ، لأن الامر يدور تقريبـا بين وجود ايمـان أو عدم وجوده . ووجـوده اذا سيطرت العـاطفة الدينية ، وعدمـه أو ضعفه على الأقل اذا سيطر التفـهم والتخريج لنصوص العقيدة . والتضحية فى سبيل الدعوة ، والزهد فى عرض الدنيا ومتاعهـا ، مظهر للايمان القوى (١) . والتحلل من المسئولية ، وادخال عنصر الشخصية فى الانقياد والتسليم ، مظهران للتفهم والتخريج أو للايمـان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الايمان .

فبدء الحيـاة الدينية يقترن بقوة الايمـان والزهـد ، ووسطها يقترن بالتفكير والتخريج للعقيدة ، ونهايتها بصور للايمان وأشكال بغير حقيقة ..

ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له فى الجماعة المؤمنة به : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٢) ... حتى لا يصل تدين الجماعة الى صور ، وينتهى ايمانها الى عدم .

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

فى هذه المرحلة ، أو فى القرن الأول الهجرى ، نجد الخلاف الذى حل بالجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وابتدأ فى موضع دفنه ، واشتد أمره بالتدريج حتى أدى الى قتل عثمان ثم الى الحروب الأهلية فى خلافة على ، حمل المسلمين على اختلافهم فى الرأى حول الحوادث التى وقعت ، مما يتعلق بتكييفها وتقديرها ...

نجد بعضا منهم ـ وهو قلة الى هذا الوقت ـ يبرر قتل عثمان ، وينظر الى قتلته كما ينظر الى المؤمنين الذين حـاولوا تخليص العقيدة وانقاذهـا ،

---

(١) مصداق هذا : انه يروى عن سلمة بن الاكوع انه قال : غزونا مع ابى بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت . (نيل الأوطار) .

(٢) آل عمران : ١٠٤ .

بدعوى أن عثمان ارتكب خطأ فى حق الجماعة بتنصيبه أقاربه أمر الولايات ، وتقريبه من أبعد وشرد على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر . فعثمان فى نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** » (١) .

بجانب هذا البعض الذى كون له رأيا دينيا خاصا به بعد نظرته الى الحادثة نظرة خاصة ، نجد كثرة المسلمين فى هذا الوقت – وهو وقت قتل عثمان – تعتقد برأى آخر فى الحادثة ، على النقيض من الرأى السابق فيها ، لأنها تنظر للحادثة نفسها من زاوية أخرى ... فهى تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين ، فهو حاكم شرعى ، ثم قد كان له شرف العمل فى خدمة الاسلام ونصرته ، فهو جندى أمين من جنوده الأوفياء . فقتله يعتبر اعتداء منكرا لا على شخصية ممتازة فحسب ، بل على الجماعة كذلك ... فيجب معرفة أسبابه ، ثم معاقبة من ارتكبه .

وهكذا تكون للمسلمين أولا وجهتا نظر فى تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافهما فى تقدير قتله ... فهو فى نظر القلة كافر ، وقتلته ابرار ، بينما فى نظر الكثرة مؤمن وقتلته كفار !!

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة أول حزب دينى اسلامى لـه رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هذا الحادث ...

وبنفس المقياس كان يكيف ما جد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى فى تصرفات عثمان من الخطأ ما برر به كفره ، كان يرى أيضا فى قتال على لعائشة وأنصارها ولمعاوية وأتباعه ، وفى قتال عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما لعلى وأنصاره من الخطأ ما يبرر به تكفير على وعائشة ومعاوية (٢) .

وهذا الحزب هو ما يعرف بجماعة **الخوارج** ، وسميت باسم الخوارج لخروجها على الامام المتفق عليه . هكذا يعلل الشهرستانى فى كتابه :

---

(١) المائدة : ٤٤ .

(٢) وهذا الحزب كان يسترسل فى تكييف مثل هذه الحوادث ، الى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة « كفر ملة » يخرج به عن الاسلام جملة ويكون مخلدا فى النار ! ويستدل رجاله « بكفر ابليس » اذ قالوا : ما ارتكب الا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لآدم فامتنع . والا فهو عارف بوحدانية الله .

الملل والنحل (١) ، اذ يقول: «كل من خرج على الامام الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين » · وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه · فالذين سموا أولا به هم : الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى عندما خالفوا عليا فى رأيه فى حرب صفين · فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف · وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعرى بدل عبد الله ابن عباس الذى اختير أولا ، خرجوا عليه وادعوا أنه حكم الرجال دون كتاب الله ، وقالوا تبريرا لانشقاقهم : على حكم الرجال ، لا حكم الا حكم الله تعالى · وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل (٢) ·

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيها ، بل كثيرا ما تكون التسمية ـ وبالأخص اذا كانت رمزا لمعنى خاص يعد تمييزا للمسمى ـ متأخرة عن وجود المسمى نفسه · فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام امامة على ، لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقا على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله ·

وتكييف هذه الجماعة لتصرفات على ، مع أنه المنصوص على امامته من سلفه ، دفع بأنصاره لأن يردوا تهمة امامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليه من أجل ذلك بالتكفير · وأضافوا الى دفاعهم عن امامهم رمى هذه الطائفة « بالخروج عن الجماعة الاسلامية » · وبنوا ذلك على أن عليا استوفى شروط الامامة الصحيحة : من علم بكتاب الله وفهم فى دينه وعدل بين الناس ··· الخ ، وأضاف اليها قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنصيص سلفه على امامته وهذا الأخير أمر له اعتباره لأن : « الامامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، بل هى أصل من أصول الدين يجب التنصيص عليها من الخليفة » (٣) · ولذا من خطأ عليا ، وكفره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ، ويستحل دمه ·

وكان لا بد لهذه الطائفة التى نعتت بالخروج عن الجماعة الاسلامية بسبب موقفها السابق من على ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للاسلام الا تقر

---

(١) ج ١ ص ١٣٢ ·

(٢) قد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم ·

(٣) هو مبدأ الشيعة فى الامامة · وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يروا وجوب نصب امام ، ولكن يجوز نصبه اذا وقع اختيار الأمة كلها عليه ·

المدافعين من أنصار على على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ، وأن ترد كذلك ما اتهمت به من الخروج على الجماعة الاسلامية • فحاولت ، كما حاول أتباع على فى تأييد وجهة نظرهم ، أن تلتمس المعونة من مصدر العقيدة فى تكفير على أولا ، وأن تلتمسها منه ثانيا فى الغاء جعل الامامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما هو رأى الشيعة ، واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم اذا أجازوا لأنفسهم تنصيب امام • مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة ، ولا أن يكون حلقة فى سلسلة نسب معروف • كما يجب أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله ، فان عدل عن ذلك نبه ، فاذا استرسل قوتل حتى يقتل •

وبهذا أصبح لهذه الطائفة ، التى لقبت بالخوارج ، رأى معين فى تكييف الحوادث التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية : وهى قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين • وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف فى الامامة ، وربما يكون رأيها فى الامامة مرتبطا برأيها فى تكييف هذه الحوادث كمتفرع عنه أو كأساس له • وعلى كل حال : تكييفها الخاص لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيها فى الامامة ، ونظرتها الخاصة الى الامامة ذات صلة وثيقة بحكمها على تصرفات الامام •

وبالتالى أصبح فى تاريخ الفرق الاسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر ، هو حزب على أو « شيعته » • ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ، ورد ما يوجه اليه من تهم من الوجهة الدينية كذلك • وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الامامة وتحديد شروطها • ولم تعدم الشيعة فى هذا التحديد أن ترجع به الى مصدر الدين وبالأخص الى الحديث• ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التى اعتمدت عليها الشيعة ولا بصدد تخريجها ، أو تحقيق نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم (١)

---

(١) أما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسيوفهم ، وعمل المهلب بن أبى صفرة من ولاة الأمويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة فى عهد بنى أمية • ومن الاحاديث التى اتخذها الشيعة حجة لرأيهم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » ، وحديث : « أقضاكم على • وقد خرج هذا الحديث الأخير على انه لا معنى للامامة الا القضاء بأحكام الله • (مقدمة ابن خلدون ، ص ١٨٦) •

والى هـــذا الحين اصبحنا نرى داخـــل الجماعة الاسلاميـــة حزبين أو فرقتين :

- فرقة الخوارج المحكمة ٠

- وفرقة الشيعة ٠

وتعارض كلتاهما الأخرى فى الرأى تبعا لتعارضهما فى تكييف الوقائع، وترمى كل واحدة منهما الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة الاسلامية ٠ على حين تشدد كلتاهما فى الانتساب الى الاسلام . وتستعين على ذلك بتخريج مصدره على نحو يوافق رأيها الخاص ٠

والتطرف فى نظرة كل من الفرقتين الى الاخرى أوحى بوجود حزب ثالث أقل غلوا فى تقدير الوقائع ، وأخف فى أحكامه وأوسع صدرا لقبول المخالف فى الرأى فى الجماعة الاسلامية ٠ ولقد وجد هذا الحزب بالفعل ، ولعله قصد بسعة صدره وعدم غلوه فى التقدير والحكم المحافظة على وحدة المسلمين ، وان كان رأيه الذى عرف به يقربه من فرقة الخوارج وان لم يعد منها ٠ وربما ندرك من اسمه الخاص وهو « مرجئة الخوارج » هذا القرب ، وبالتالى عدم الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة عندما أدلى بدلوه فيما اختلف فيه الفرقتان ٠

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الامامة ولا وجوب انتخاب الامام من نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصـــدر حكما قاطعا ولا رأيا صريحا فى « أصحاب الفتنة » من على وجماعته وعائشـــة وأنصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم الى يوم الفصل فى الآخرة للحاكم العدل ٠ أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » الى يوم القيامة ، فلم يحكم عليه بحكم ما فى الدنيا : لم يقل هو من أهل الجنة كما لم يقل هو من أهل النار ، ولم يقل هو كافر أم لا(١) ٠

---

(١) الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الارجاء بمعنى التأخير فى الحكم بقوله : « وعلى هذا : المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان » ، ثم يقول : « ويجوز ان يكون المراد هنا من الارجاء ايضا تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الاولى الى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا : المرجئة والشيعـــة - اى فى هذه الناحيـــة - فرقتان متقابلتان » ٠ وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج ، لانها كانت تؤخر الحكم على أصحاب الفتنة الى اليوم الآخر ولأنها كانت تخالف الشيعة فى نظرتها الى على ٠

أما الارجاء بمعنى تأخير العمل على النية والقصد ، وهو من معانى الارجاء ايضا ، =

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية فى الجماعة الاسلامية على هذا النحو لا يغضب فى ظاهره الخوارج على الاطلاق كما لا يغضب الشيعة على الاطلاق ، لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر . وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لاحدى الطائفتين ، كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الاسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب . ولذا لم يحارب كمذهب فى عهد بنى امية كما حوربت المذاهب الأخرى . الا أنه ينم من جهة أخرى على أنه حل سطحى ، اذ هو قريب من أن يكون فرارا من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحداهما .

فاذا ما جاء الحسن البصرى (١) ، على ضوء هذا الحل السطحى ، وربما لنفس الغاية وهى الابقاء على وحدة المسلمين ، محاولا شرح هذه الحقائق الثلاثة : الاسلام والايمان والكفر ، ومتسائلا عن زيادة الايمان ونقصانه : أو عدم زيادته ونقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساؤله الى أن مرتكب « الكبيرة » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام : « اية المنافق ثلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا اؤتمن خان » ... اذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل الى مثل هذه النتيجة ، فهو يبغى أن يكون محايدا بين الأحزاب ، كما ينبغى أن يكون بعيدا عن التورط فى تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته ... ثم هو أدق فى مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج ، وكذا فى تفكيره وتخريجه هو أعمق من تفكيرهم وتخريجهم .

وواصل (٢) بن عطاء وعمر بن عبيد قد رأيا بعد الحسن البصرى ، أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على الاطلاق ، بل هو

=

وقد التزمه فريق من المرجئة ايضا ، فلا يناسب مرجئة الخوارج لانه كان رأى « المرجئة الخالصة » . وهى اخر طائفة من طوائف المرجئة نشات فى العصر العباسى ، اى فى المرحلة التالية لمرحلتنا هذه . ومن اشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان .

(١) فى عهد عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك .. ويحكى الشهرستانى — فى كتابه الملل والنحل (اخراج بدران) ج ١ ص ٦٧ — أن السبب فيما ارتآه ، هو أنه : « دخل واحد عليه فقال: يا امام الدين ! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم (وعيدية الخوارج) ؛ وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم (مرجئة الأمة) ، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا » ؟

(٢) فى عهد عبد الملك وابنه هشام ايضا .

« بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والايمان ، لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد فى صف المؤمنين لصحة أدلة الخوارج فى نظرهما ، ولا فى صف الكافرين باجماع المسلمين • وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، كما لا يحكمون بردته ، وكانوا يدفنونه بمقابر المسلمين • وقد حكم واصل وأصحابه وعمرو بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، ولكن أصحاب واصل كانوا يرون خطأ أحد الفريقين دون تعيين ، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع • فاذا جاء واصل وعمرو من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع ، فهما أشد احتياطا منه وأدق فى التعبير والمسلك ، لأن الحكم « بالمنزلة بين المنزلتين » حكم فيه مرونة ، اذ هو لا يحدد قربا ولا بعدا من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما •

والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين •

ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجـزاء •

والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق •

والى هنا نجد أن المشكلة الرئيسية التى شغلت التفكير الالهى الاسلامى فى مرحلة العزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة (١) • ولكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدريج أخذت تظهر فى صورة عامة • كما نجد أن مسائل الامامة ، وحقيقة الكفر ، وحقيقة الايمان ، وزيادة الايمان ونقصانه ، من المسائل التى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية •

والى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الاسلامية فى المرحلة عينها ، تتمثل فى : خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواصلية والعمرية •

---

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الالهية ، لأن الحكم بالكفر أو بعدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها • على أن التاريخ للتفكير الالهى منذ بداية التفكير الاسلامى الدينى على العموم ، لا يستلزم أن يكون الذى نعثر عليه من مسائل فى بدايته من النوع المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو اله وخالق •

لكن هل أدى خلاف الأحزاب الاسلامية فى هذه المرحلة فى مرتكب الكبيرة الى خلافهم فى مصدرها فى الواقع ونفس الأمر : أهو الله أم الانسان؟

وهل لنا أن نتصور أن التفكير الاسلامى فى المرحلة التى نؤرخ لها انساق بعد مناقشة « الكبيرة » الى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات فى دائرة الانسان ؟

ان تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : ان كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضح ، وان كان الفعل فى واقع الأمر لله فمؤاخذة من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر أمر لم يتضح بعد ٠

اذا تصورنا أن الخلاف فى مرتكب الكبيرة فى هذه الحقبة ، أدى الى التساؤل عمن تقع منه الأفعال فى دائرة الانسان : أهو الانسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ؟ كانت قولة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى بعدم اسناد الشر والخير الى القدر ، وكان الرأى الآخر المقابل له وهو رأى مرجئة القدرية (١) القائل بعدم الاختيار ، مما أملته طبيعة التفكير الاسلامى ودفعت اليه حوادث الوقت ، وكانت مسألة القدر من نفى أو اثبات له من انتاج البيئة الاسلامية ، وعندئذ تضاف القدرية الى الفرق الاسلامية التى نشأت فى هذه المرحلة ، ويضاف القول فى القدر الى مسائل هذه المرحلة كذلك ، وعندئذ يقال ان كبار الفرق الاسلامية ــ وهى الفرق الأربع : القدرية ، الصفاتية ، الخوارج ، الشيعة ــ وجدت فى هذه المرحلة ٠

واذا لم نتصور هذا الانسياق ٠٠٠ كان القول بالقدر ، أى القول بانكار نسبة الخير والشر فى دائرة الانسان الى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الاسلامى الالهى ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية ٠ لكنها لم تظهر فى البيئة الاسلامية الا عندما قبلت هذه العناصر وأصبح لها اعتبار وتقدير فيها ٠

والخلاف فى « القدر » بناء على هذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية وهى : مرحلة الاختلاط والنقل ٠٠٠ وسنبدى الرأى فى هذا الترديد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهما فى التفكير الاسلامى الالهى ٠

---

(١) نشأت فى زمن الحسن البصرى ٠

صبغته العامة :

واذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الالهى الاسلامى فى مرحلة العزلة ، فانا نجد :

اختلاف المسلمين فى الراى ابتدأ حول حوادث جزئية ... وانتهى فى اخرها بأن أصبح حول أمر عام صيغت فيه هذه الحوادث الفردية هذا الأمر العام هو :

مرتكب الكبيرة :

كما نجد موضوع الحكم فى بدء الاختلاف كان مشخصا : فعثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ومعاوية كافر او مؤمن ، ثم آل الأمر الى أن صار « موضوع » الحكم بعيدا عن التشخيص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

ونلاحظ كذلك ان تكييف الحوادث أول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ... بينما فى آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيطة » تتضمن حيادا أو عدم تحيز الى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك ان الانتقال من أمور جزئية الى أمر كلى عام ، ومن صراحة الى حيطة واخفاء ، انتقال فى التطور الفكرى من سطحية الى عمق ما ... لأن معالجة الأمر الكلى مرتبة ثانية بعد ادراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها ، وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كان يكون بصيغة عامة لا يأتى من الانسان العادى . والشىء الذى يأتى فى مرتبة غير أولية فى التفكير او لا يكون من الانسان العادى ، هو شىء قد سبق حتما بروية او احتاج الى صقل عقلى خاص . وليس العمق فى التفكير شيئا آخر سوى استخدام الروية والتأمل . وليس صاحب هذا العمق فى التفكير سوى ذلك الانسان الذى طال مرانه العقلى وتأمله الفكرى ، فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الانسانى العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الاسلامى الالهى فى هذه المرحلة على ما وصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التى سيطرت فى هذه الحقبة لا تأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن انها مشكلة واحدة ، فان

حلها أشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة أخــرى ، أو أشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة • فلم يكن هناك منهج عام للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين ، بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم اثارة الفتنة وتوسيع هوتها » تارة أخرى ، كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى اصدار الأحكام • وفقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى اذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث ، وفقط عندئذ يكون لهـا الطابع العلمى أو الفلسفى •

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة ، هو تمهيد لنمط آخر أرقى منه هو النمط الفلسفى الذى تكون فى المرحلة الثانية • والمرحلة الأولى تكون اذن قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلســفى فى التفكير فيها •

يقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعمرية مؤيدا هذا الاستنتاج (١) :

« ثم طالع بعد ذلك ــ أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين ــ شيوخ المعتزلة كتب الفلاســفة حــين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام » •

ويقول أيضا فى المقدمة الثالثة لكتابه « الملل والنحل » :

« وأما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفــاء العباسيين : هارون ، والمأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل • وانتهاؤه من الصاحب بن عباد وجماعة الديالمة » •

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » ــ حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الاسلامى الالهى ــ من النوع العلمى ، ولم يكن « الكلام » فيها قـد صار عند المسلمين علما وفنا •

***

---

(١) ج ١ ص ٣٢ فى كتابه الملل والنحل •

المرحلة الثانية :

مرحـلة الاختـلاط

او مرحلة مظنة تاثير الثقافات الأجنبية على العقلية الاسلامية

ويتناول البحث فيها (*) :

اسـباب اختـلاط المسلمين بغيـرهم ، وسيطرة هؤلاء على الحيـاة الاسلامية ·

مصادر الثقافة الاسلامية ·

موقف العقلية الاسلامية من هذه الثقافات الأجنبية ·

اسباب الاختـلاط :

حكمنا على الجماعة الاسلامية فى المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الالهى انها كانت فى عزلة : لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية ـ التى كانت تعيش معها وفى داخل الدولة الاسلامية السياسية ـ الحديث فى ثقافة الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الاسلام ، ولا فى منزلة هـذه الديانة من الديانات السابقة · كما لم تشترك معها فى مجالس العلم او الجدل· ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص : هو طابع البساطة والصراحة والبعـد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض ·

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الاسلامى الالهى ، هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة اخرى للجماعة الاسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة · هذه الظاهرة الجـديدة هى : ظاهرة الاختـلاط ، والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجـدل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية ·

(*) مصادر البحث فى هذه المرحلة : تاريخ الفلسفة لـ Ueberweg وفلسفة العرب فى القرن العاشر الميلادى لـ Ditericee ، وتاريخ تطور العقيدة لجولدزيهر ، والملل والنحل للشهرستانى ، واخبار العلماء باخبار الحـكماء للقفطى · وكتب الفلاسـفة الاسلاميين وكتب علم الكلام الاسلامى ·

والجماعة الانسانية لا تنتقل من ظاهرة الى نقيضها فجاة ، وبالأخص فى المظاهر العقلية ، بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والأخرى اللاحقة لهـا تدخل الجماعة فى حال تختلف فى القرب او البعد من احدى الظاهرتين ٠ وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال ٠

فاذا اتخذنا القرن الثانى الهجرى بدءا للمرحلة الثانية التى لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثانى بدايته تنطبق عليه ظاهرته بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول فى نهـايته تنطبق عليه ظاهرته الخاصة به بالنسبة عينها التى كانت لبدايته أو وسطه مثـــلا ٠

فالجماعة الاسلامية ، اخذت فى أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ، فعملت على رفع الحوائل ٠ ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختـلاط عن طريق الأحاديث الشفوية فى المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها الى اللغة العربيـــة ٠ والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات الانسانية اذا تم تكون الظاهرة وبدت سيطرتها على الجماعة ٠ ولا يكون ذلك فى الفترة التى تعد فترة تمهيدية لها ، أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة الى اخرى ٠

وتعليـل رفع الحوائل التى حالت دون أن تختلط الجمـاعة الاسـلامية بغيرها من الأجانب فترة من الزمن ، هو بعينه السبب فى وجـــود الظاهرة المقابلة ـ وهى ظاهرة الاختلاط ، وهو السبب أيضا فى فناء الظاهرة الأولى ـ وهى ظاهرة العزلة ٠

واذا تتبعنا تطور الجماعة الاسلامية ، وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، واخرى دينية ٠ حقا كافح الاســلام العصبيـــة القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من المثال الأعلىٰ ، وهو الله ، عن طريق التقـــوى ٠ اذ يقول كتابه الكريم : « ان اكرمكم عنـــد الله اتقاكم » (١) ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى » ٠ ولكنا لا ننسى أن الاسلام فى هذا ـ كأى عامل من عوامل التهذيب ـ لا يستأصل من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، بل يكبتها فقط٠ ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه ـ وبالأخص تعاليمه الجماعية التى تخفف

---

(١) الحجرات : ١٣ ٠

من حدة الإنانية – فى التعديل والتهذيب ، ثم تورث فى جيل آخر معدلة مهذبة لو بقى للدين أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد ·

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة ايمان الجماعة بالدين وباختلاف وقعه ومنزلته من نفسها · ومعنى كبت الغرائز الطبيعية ، أنها اذا وجدت منفذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره ·

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس مظهر لغريزة حفظ البقاء · وهى غريزة حاول العالم النفسى النمسوى أدلر (١) ، أن يشرح منها كل تصرفات الانسان : فردا وجماعة · وأدلر وان لم يجد من اليسر والسهولة ارجاع كل التصرفات الانسانية اليها ، الا أن محاولته هذه تعبر الى حد كبير عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية · فالاسلام لم يستأصل اذن من النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها الى حين ··

والعصبية القومية اذن كانت من أسباب وحدة الجماعة الأسلامية فى قرنها الأول ·

وهناك بجانب العصبية القومية ، عصبية أخرى من نوع مغاير : هى العصبية الروحية أو العصبية الدينية · والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان مبلغ العصبية الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيرا فى ذلك · ويتوقف أمرها على مبلغ القوة الدينية عند الأفراد ·

فالجماعة الاسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة ، كانت جماعة عربية تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثها لعدة أجيال مضت ، وكانت كذلك جماعة اسلامية تبتز باسلامها ، لأنها خرجت به منتصرة من كفاح بليت فيه أحسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين ·

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين فى القرن الأول الى أن يقفوا من غير العرب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الأذلال ، كما حالت بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم الا فى حدود ضيقة رسمتها الحاجة

---

(١) هو الفريد أدلر Alfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الاعصاب والعالم النفسى الذى عرف أولا فى فينا ، وكان تلميذا لفرويد Freud ويعتبر المؤسس لعلم النفس الفردى Individual psychologie .

والضرورة • فانتفاع المسلمين بهؤلاء كان مقصورا على توظيفهم فى أعمال الدواوين الكتابية ، لأن تفشى الأمية فى الجماعة الاسلامية حال بينها وبين الاستقلال فى كل الشئون التى يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين فى الجنس واللغة ، ومنتشرين فى مواطن متعددة • ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم فى هذه الفترة العون فى الأدب مثلا لأنهم معتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون فى توجيههم العقلى أو الروحى لأنهم معتزون باسلامهم كذلك •

فلما ابتدأ الخلاف يمزق وحدتهم ، لدوافع ربما تمت بصلة وثيقة الى حفظ البقاء أيضا ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم الى جذب نصوص القرآن الكريم أو الحديث الصحيح الى رأيه الشخصى فى أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها فى ابداء الرأى • كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة فى حياة المسلمين التوجيهية • فعملت على أن تنصر فريقها على فريق ، أو أن تلقى فى تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تحيى ما كان لها من دولة أو دين •

هذا من جهة العناصر الأجنبية ، كنتيجة لتفرق المسلمين وتحزبهم • أما المسلمون أنفسهم ، فلم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك الى طلب المعونة العقلية منها • وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان •

والعزلة التى اعتبرت ظاهرة للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف ، كما قرب بين نفسيتين مختلفتين • فكان الاشتراك بين أصحابهما فى المجالس والأحاديث • وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبى ناقلا من لغة الى أخرى ، فمعلماً ، ثم أخيرا رجل السياسة والحكم فى الجماعة الاسلامية •

الآن •• بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكارا تلاقت وأخرى تضاربت • كان من الطرفين تعانق مرة ، وتدافع مرة أخرى •••

هنا أحزاب جدت ، وأخرى كان لها ماض عدلت فيه وصقلته أو أضافت اليه قليلا أو كثيرا •••

هنا تغير على العموم طرأ على التفكير الاسلامى الألهى فى المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم جهة الكيف •••

ولكن نقف على هذا التغير فى وضوح ، أو لكى نتمكن من تحـديده ، يجب علينا :

عرض مصادر الثقافات الأجنبية التى هى مظنة التأثير وصاحبة الوحى بهذا التغيير ٠

كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل ٠

اذ أن التغيير الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد الاختلاط ، مرتبط فى جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وان كان تطـور البيئـة المحليـة لهذه الجماعة صاحب اثر فيه كذلك ٠

وهذه الثقافة الأجنبية فى جملتها ، ترجع الى مصدرين رئيسيين :

الى مصدر شرقى ٠

وآخر غربى ٠

وطابع الأول دينى ، وطابع الثانى انسانى ٠



مصادر الثقافات الاجنبية

المصدر الشرقى

هذا المصدر الشرقى يتناول شروح الديانات الشرقية ، أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الانسانى فيها · لأنه ، دون نصوصها — فى الغالب — صاحب التأثير فى التفكير الاسلامى الالهى ، اذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين تلك الديانات فى مرحلة بعد الاختلاط ·

وهى شروح ديانات الآريين : من برهمية وبوذية وزرادشتية ومانوية ، وشروح ديانات الساميين : من يهودية ومسيحية .

وكنا نود استكمالا للبحث أن نعرض ما للآريين والساميين من شروح دياناتهم ، ولكن خشية التطويل تضطرنا لتفضيل النوع السامى والاكتفاء به ، لقرب صلته بالبيئة الاسلامية ·

(١) اليهودية المفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل (١) :

« اليهودية : من هادى الرجل أى تاب ، لقول موسى : « انا هدنا اليك » (٢) » · وكتابها التوراة ، وهو أسفار : السفر الأول منها فى التكوين وبدء الخلق ، والأسفار الأخرى للأحكام والحدود ، والأمثال والقصص والمواعظ والأذكار · وبجانب هذا الكتاب المقدس يوجد (التلمود) ، وهو عبارة عن مجموع شروح انسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود ·

ويمكن للباحث فى الثقافة الاسلامية على وجه العموم أن يعرض لليهودية من عدة جوانب ، فلباحث الفقه مثلا أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألها أثر فى الفقه الاسلامى أم لا ··· سواء فى تكونه أو تطوره ؟··· وباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية

---

(١) الجزء ٢ ص ٤٠ ·

(٢) الاعراف : ١٥٦ ·

ليرى : ألها اثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟ كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : اله اثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟ ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات او التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا ؟

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحى الثقافة الاسلامية أن يستوعب بحثه بعرض الناحية المماثلة لها فى الثقافة اليهودية ، حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا ٠

ونحن كمؤرخين للتفكير الالهى الاسلامى ، يهمنا أن نرى اثر الشروح الانسانية من علماء اليهود لعقيدتهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الاسلامى حول العقيدة الاسلامية ، وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام ، سواء أكان فى تكوينها او فى شرحها وحلولها ٠ ويهمنا أن نحدد اثر الشروح الانسانية لا اثر النص ذاته (وهو الموحى به) ، لأن النصوص الدينية ان كان لها اثر فى الثقافات الاسلاميـــة فدائرة اثرها فى غير التفكير الانسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الاسلامية ٠

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليـه فترتان ٠ أو له طوران : فترة الامساك عن شرحه وصيانته عن التأويل الانسانى ، وفترة أخرى هى فترة تأويله او شرحه من الانسان المتدين به ٠٠٠

فالفترة الاولى منهما : هى فترة الايمان القوى به ، أو فترة التضحية فى نشر دعوته ٠٠٠ هى فترة السمو أو فترة انكار الذات ، أو فترة مقاومة الأنانيـــة ٠

والفترة الثانية : هى فترة وضع الانسان له أمام نظره ، يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه ٠٠٠ هى فترة خفة الايمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا ٠

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد من كتاب الله ، مع ضآلة العمل الانسانى أو انعدامه حول مبادىء العقيدة الدينية، تعد من مظاهر الفترة الأولى ٠٠٠

وتعدد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيمـــا يقصد مما جاء به الوحى ، ونمو العمل الانسانى باطـــراد حول العقيـــدة (النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية ٠٠٠

ولذلك يوجد بين اتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير نصيين ، ومفوضون ومؤولون ، وظاهريون (حسيون) وعقليون (معنويون) •

ونحن كمؤرخين للتفكير الاسلامى الالهى ، اذا أردنا أن نعرف ـ بناء على هذا ـ أثر اليهودية فى علم العقيدة الاسلامية ان كان لها اثر فيه ، علينا ان نعرض الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية دون نصوصها ، لأن الذى يؤثر على عمل انسانى هو عمل انسانى آخر فى زمان سابق • والذى يوحى بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما أو بالتأويل فيها ، وجود ألوان متعددة من التنقيب وطرق مختلفة فى التأويل للمتقدمين يعثر عليها الانسان اللاحق الراغب فى تأويل عقيدته وشرحها • وكذلك الذى يلفت النظر فى تفكير انسانى فى عقيدة ما ، وجود أمثلة سابقة من تفكير انسانى آخر فى عقيدة أخرى ، دون نصها •

ولهذا لا يصح أن يدعى أن لنصوص التوراة كمصدر نصى للعقيدة اثرا فى التفكير الالهى الاسلامى ، فى ما يسمى علم الكلام مثلا ، لأن هذا من عمل الانسان • وان كان يجوز أن يكون لهاته النصوص اثر فى جانب آخر من جوانب الثقافة الاسلامية ، فى جانب الحديث مثلا من وضع فيه أو شرح له •

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية فى التفكير الالهى الاسلامى ، وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية ، دون مصدرها النصى • والحديث فى ذلك يتناول على الأخص : ثلاث مسائل من مسائل علم الكلام اليهودى •••

عقيدة التشبيه :

ينقل عن جماعة من اتباع اليهودية اعتقادها بمشابهة الاله للانسان • فما يشاهد ويعرف للانسان فى بيئته ، هو على الحقيقة فى نظرهم للاله الذى لا يرى ولا يشاهد •

وعقيدة التشبيه لا توجد الا عند العامة من غير المثقفين ، عند عامة المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد رواجا الا بينهم • لأن معنى التفريق بين شىء وآخر وبالأخص بين شىء مشاهد وآخر غائب واعتبار ان ما للشاهد يجوز الا يكون مثله للغائب ، يرجع الى ملكة التثقيف أكثر مما يرجع الى الطبع الانسانى العام • ولذلك وجد فى بعض الديانات البدائية أن الاله المعبود من

الانسان كان انسانا . ووجود فرق بين عابد ومعبود لا يستطيع أن يدركه أو يتصوره الانسان البدائى على العموم .

فالعامة عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، وطبيعة تفكيرها توحى به . والموقظ عندها لعقيدة التشبيه ـ بجوار استعدادها هذا ـ ما يوجد فى مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة ، لأنها عبارات اعتيدت أن تقال فى بيئة الانسان ، ثم استعملت فى جانب الاله (١) .

ففى المصدر النصى لليهودية توجد عبارات كثيرة يميل ظاهرها الى المشابهة بين الله والانسان ، او تشعر بذلك على الأقل ... مثل كلمة « الصورة » و « المشافهة » و « التكلم جهرا » و « النزول عند طور سينا » و « الاستواء على العرش » .

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات فى التوراة فى اعتقادها بالتشبيه ، بجانب ما لها من استعداد فطرى لذلك .

وبجانب طائفة المشبهة من اتباع اليهودية ، توجد بينها طائفة أخرى تعتقد بنفى التشبيه ، وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين ما يفهم من هذه الصفات لو اضيفت الى الانسان . وهذه الطائفة هى فريق الخاصة الذى لا يخضع فى تصوراته فى دائرة « الغائب » لما يدور فى البيئة الانسانية الحاضرة ، والذى يوسع مع ذلك الهوة بين « الغائب » و « المشاهد » .

---

(١) من وجهة النظرة التطورية فى معالجة الاديان ، يلاحظ ان الديانات الفطرية ، او ما تعرف بالبدائية ، اكثر تعبيرا ـ عن الهها اذا كانت موحدة ، او الهتها اذا كانت متعددة ـ بما ظاهره يفيد المشابهة . كما يلاحظ ان ارقى الديانات اقلها فى ذلك . والقرآن بالنسبة الى مصادر الاديان الاخرى اقلها تحدثا عن الله بالعبارات المستعملة فى بيئة الانسان للانسان . لذلك يعد الاسلام من وجهة هذه النظرة التطورية ارقى الديانات على العموم .

ولا يكاد يوجد فى الديانات البدائية ديانة موحدة ، لان من خواص الديانة البدائية ان تكون محلية . فلكل بلد او اقليم اله تضفى عليه مزايا البلد او الاقليم ، ولكل جماعة او طائفة اله تضفى عليه مزايا الجماعة والطائفة . والجنس الواحد من البشر ان اشتركت اقاليمه او طوائفه فى عبادة الاله الاكبر ، فان كل اقليم يحرص مع ذلك او تحرص كل طائفة فيه على استقلالها بعبادة الاله المحلى لها .

ولو درنا بنظرنا بين الفرق الاسلامية وجدنا بينها من يعتقد « بالتشبيه »: وهى فرقة المشبهة (١) • ووجدنا كذلك من يعتقد بالمفارقة أو « التنزيه » : وهى فرقة المنزهة (المعتزلة) •

والمشبهة : تعتقد اصالة بوجود شبه بين الله والانســـان ، له الاستواء على العرش كما للانسان ، وله يد ووجه على نمط ما للانسان ، وله عينان كذلك كمـا للانسان ••• وان حاولت أن توجد فرقا بينه وبين الانسان فى مثل هذه الصفات ـ كما يوحى بذلك مبدأ التشبيه الذى يعطى مماثلة فى ناحية ومفارقة فى ناحية أخرى بين المشبه والمشبه به ، وكما هو الفرض فى أصل التأليـــه والعبادة الذى يوحى بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود ـ أوجدته على نحو لا يتجاوز الكمية والمقـــدار ، فيد الاله فى اعتقادها لهـــا من الطـــول مثلا ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة فى المقدار ليد الانسان •

---

(١) يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل (ج ١ ص ٩٥ ـ ٩٦) . « •• وبالغ بعض السلف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات • ثم ان جماعة المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لابد من اجرائها ـ أى الأخبار ـ على ظاهرها والقـول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتاويل ولا توقف فى الظاهر • فوقعـــوا فى التشبيه المعـروف » •

ثم يقول فى الموضع نفسه : « ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير . اما الغلو : فتشبيه بعض ائمتهم بالاله ، تعالى الله وتقدس ، واما التقصير : فتشبيه الاله بواحد من الخلق » •

اما الفرقة التى عرفت بالمشبهة فيحكى عنها (ج ١ ص ١١١ ـ ١١٣) : بانها « جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من اصحاب الحديث الحشوية : فالهاشميون من الشيعة ، ونصر وكهمش واحمد الهجيمى من اهل الحشوية ، قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتمكن •

وما ورد فى التنزيل : من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب والمجيء والاتيان ، اخرجوها على ظاهرها ، اعنى ما يفهم عند الاطلاق على الاجسام • وكذلك ما ورد فى الاخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده او كفه على كتفى » ، وقوله : « حتى وجدت برد انامله فى صدرى » •• الى غير ذلك اخرجوها على ما يتعارف على صفات الاجسام •

وزادوا فى الاخبار اكاذيب وضعوها ، ونسبوها الى النبى صـــلى الله عليه وسلم • واكثرها ـ أى اكثر هذه الاكاذيب ـ مقتبسة من اليهود • فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة • وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه • وقالوا : ان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد •

وهكذا ... فى محاولتها ايجاد فروق فى باقى الصفات التى تضاف الى الله والى الانسان .

بينما المنزهة تنكر اتصاف الاله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف بها الانسان . ولأنها تبالغ فى التنزيه ، أى فى ابعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الانسان الانسان ، سميت منزهة . وقد تسميها المشبهة او الصفاتية « معطلة » (١) ، لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفى الواقع ، هى لم تعطل سوى أن يحمل على الله اذا أسندت اليه الصفات المعنى الذى يحمل على الانسان اذا أسندت اليه أيضا . وهى بذلك اجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والانسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومنزهة فى الجماعة الاسلامية ، نحكم قطعا بتأخر نشأتهما عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية ، ثم نعلم يقينا أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم ...

---

(١) يقول ابن القيم فى كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » ج ١ ص ٢٧ شارحا التعطيل : « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل للألفاظ » .

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » ونظائرها بأنها فوقية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية السمو . فالجهمية فى نظر ابن القيم معطلة ، والمعتزلة والاشاعرة معطلة ، والمنكرون للصانع معطلة . وفى « الجواب الكافى » يقول ابن القيم (ص ٩٠) : « وأصل الشرك وقاعدته التى ترجع اليها هو التعطيل ، وهو ثلاثة اقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع عن كماله المقدس بتعطيل اسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا (الاخير) شرك اهل وحدة الوجود الذين يقولون : ما ثم خالق ومخلوق » .

وفى كتابه « شفاء العليل » (ص ١٥٣ ، طبع الخانجى) يوضح التعطيل أتم وضوح فيذكر انه ثلاثة انواع : « ... تعطيل المصنوع عن الصانع : وهو تعطيل الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله : وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات ، وتعطيله عن افعاله : وهو ايضا تعطيل الجهمية وهم اباؤه ومن جرى منهم الى من عداهم من الطوائف ، فقالوا : لا يقوم بذاته فعل لأن الفعل حادث وليس محلا للحوادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعراض . فلو التزم الملتزم اى قول التزمه كان خيرا من تعطيل صفات الرب وافعاله . فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ... ومعطلة الافعال خير من معطلة الصفات فان هؤلاء نفوا صفة الفعل واخوانهم نفوا صفة الذات . وأهل السمع والعقل وحزب الرسول براء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فانهم اثبتوا الذات والصفات والأفعال » .

فهل لهذا كله : من وجود فرقة اسلامية تعتقــد بالتشبيه وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الاسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين ••• يصح أن ندعى تأثر التفكيــر الاسلامى الالهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام اليهودى فى ذلك ، كما يميل بعض (١) المؤلفين فى تاريخ الديانات والثقــافات الدينيــة ، من الشرقيين والمستشرقين ، الى القول بذلك ؟؟

أم أن التفكير الاسلامى الالهى ـ مع وجود هذه الدواعى ـ له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه ، وان لم يبق له هذا الاستقلال فى توجيه الاعتقاد بهما ؟؟

ومهمة الباحث ازاء هذا التساؤل ، محاولة الاجابة على السؤال التالى، أولا :

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره مما يتعلق بالمسائل الالهيــة الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلا ؟ أم أن مثل ذلك من المعانى الانسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان ، عنــدما تحاول تحديد الاله وتحديد علاقته بالانسان ؟؟

لا شك أن اليهود سبقتهم فى القول بالتشبيه بيئات دينية أخرى : عنــد الآريين مثلا من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهــة أخرى ، وعند الحاميين كذلك وعند قدماء المصريين ، والتشبيه معناه تقريب المعبــود

---

(١) الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ ـ ٩٦) يقول : « ولقد كان التشبيه صرفا خالصا لليهود ، فما وجد عند المسلمين من فكرة التشبيه مثلا مصدرها اليهود ، هكذا يريد ان يوحى الشهرستانى الى قارئه • كما يقول فى موضع آخــر (ج ١ ص ١١٣) : « واكثرها ـ اى اكثر الاخبار المنسوبة كذبا الى الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة عــلى التشبيه ـ مقتبسة من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع » •

وكتاب ضحى الاسلام (ج ١ ص ٣٣٧) يقول ـ ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك ـ بعد ان تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين ايضا : « فترى من هذا : ان كثيرا من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وانها قيلت ـ اى عند المسلمين ـ على مثــال ماقالوا » • ولكنه فى موضع اخر (ج ١ ص ٣٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم اخر اذ يقول : « ان هذه الديانات ـ اى السابقة ـ كانت تقترح على المعتزلة موضع النزال فقط ، اما نشأتها الأولى فاسلامية بحتة » • فصاحب كتاب « ضحى الاسلام » يرى ان الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلتين وفى حلهما بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر ان المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيــه فقط •

من الانسان وتوثيق أواصر الشبه بينهما ··· فمـــا يتصوره الانســـان فى دائرته يحمله كذلك على معبوده ، وما يشرح للانسان فى البيئة الانسانية يعطى على نحوه للاله ·

وكذلك سبقهم غيرهم فى القول بوضع حد لهذا التقريب وبايجاد نوع من المفارقة بين الاله والانسان ، تختلف ضيقا وسعة حسب قرب البيئة الدينيـة أو بعدها من الدرجة البدائية فى التصورات الالهية ·

ولا شك أيضا أن اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب الديانات السابقة فى عقيدة التنزيه ، لأن مثل هذا الجـــدل من المعانى والتصـــورات الانسانية التى تطرأ لكل جماعة لها عقيدة فى دين من الأديان ·

ولذلك يعد مقبولا عند التروى ، أن يكون تأثر المسلمين باليهود هنا فى طريقـــة جدلهم حول اثبات التشبيه ونفيه ، وفى نوع المعالجـــة لطرفى هذه المسألة ، ان قيل بتأثر فى الجملة · كما يعد أميل الى القبول ، أن يوجه التأثير والتأثر على هذا النحـــو لو ادعى تأثر اليهود فى مثل ذلك بغيـــرهم ممن سبقهم ·

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها ، هما مظنة أن تتأثر جمـــاعة بجماعة أخرى فيهما · أما ذات العقيدة بأمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر فى كل جماعة انسانية معتقدة ·

عقيدة الجبر والاختيار :

وينقل عن اليهودية أيضا نقاش عقلى حول القدر والجبر والاختيار · ينقل عنها أن القرائين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين (١) يقولون بالاختيار · وعقيدة القدر هى عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبـــود والمنكر لخصـــائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى · وعقيدة الاختيار هى عقيدة المثبت لشخصـــه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده ·

---

(١) يحددهم ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » : بأنهم الأشد وهم القائلون بأقوال الاحبار ومذاهبهم · ج ١ ص ٨٢ ·

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين فى كل جماعة معتقدة بدين من الأديان بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخـــواص أو العقليين ، لأن الجمهور لا يعنى باثبات وجوده الشخصى عنايته بابراز خضوعه للمعبود المهيمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته فى هذا الخضوع الذى قد يصل به الى درجة الفناء فى الاله • وكلما كانت صفات المعبود التى تتلى عليـــه توحى بعظمة هذا المعبود وجلاله وهيمنته وجبروته ، كلما اتسع النطـــاق لسيطرة عقيدة على المؤمنين ، وكلما تناولت اكبر عدد منهم •

ولا شك أن الذين يلتزمون حرفية النص فى العقيدة أو يفوضون الأمر فى فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم • كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم فى شرح مبـــادىء العقيـــدة ، يؤيدون عقيـــدة الاختيار ، ولهذا كان القراء من اليهود جبريين ، والربانيون منهم من أصحاب الاختيـــار •

وبجانب الاختلاف فى استعداد المؤمنين بدين من الأديان الذى يوحى باختلافهم فى تحديد صلتهم بخالقهم ـ تارة فى صورة الغاء الوجود الشخصى للفرد وافنائه فى التسليم لالهه ، وأخرى فى صورة الاعتـــداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة ـ يوجد عامل آخر يوقظ هذا الاستعداد : هو وجود بعض عبارات فى المصدر النصى للعقيدة يعطى ظاهرها هذا الرأى ، وبعض عبارات أخرى يعطى ظاهرها ذلك الرأى الآخر • فان هذا من غير شك يقوى اختلاف المؤمنين فى تحديد صلتهم بمعبودهم على هذا النحو أو ذاك •

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين ، وجدنا بين الفرق الاسلامية من يقول « بالجبر » :

وهو فرقة الجبرية (١) • وهذه الفرقة تنادى بأن تصرف الله فى العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة فى ظاهرها للانسان نوع من

---

(١) يتحدث الشهرستانى فى مصدره السابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبـــرية بقوله الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب • والجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل اصلا ، فأما من اثبت للقدرة الحادثة اثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى •

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الابداع والاحداث استقلالا جبريا • والمصنفون فى المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ، والجهمية اصحاب الجهم بن صفوان الذى قتل فى اخر عهد بنى امية من الجبرية الخالصة ••• وهو يقول : ان الانسان

الخداع فقط ، وترى أن حقيقة الأمـر أن الانسان لا يعـدو كالريشة المعلقة فى الهواء يميلها الريح كيفما شاء . فهو فى نظرها مخلوق لله . وافعاله وتصرفاته هى لله كذلك ، وليست له ٠

كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة هى فرقة المعتزلة ٠ والمعتزلة هم أصحاب « الاختيار » الذين ينسبون الى الانسان حرية واختيارا فى تصرفاته وافعاله ، اذ نسبتهم الاختيار اليه يبرر مسئوليته فى نظرهم أمام خالقه أولا وبالذات ، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للانسان نفسه ، لأن اسناد الاختيار اليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته ٠ وربما لا يكون هذا التقويم للانسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ، وأرادوا فقط بالقول بالاختيار أن يعللوا المبادىء العامة للعقيدة تعليلا عقليا ، ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الاسلامية فى حكمهم ٠

ونرى وجود الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الاسلامية متأخرا عن قراء اليهود وعن الربانيين فيها ، كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط أساتذة لهم فى نواح متعددة من نواحى المعرفة ٠

الهذه الاعتبارات : من نشأة الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الاسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وربانييها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئك بالمسلمين ، يصح أن يدعى أن نشأة الجبرية فى الجماعة الاسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان أثرا من آثار اليهود ؟

يتحدث بذلك نفر من الكاتبين فى الديانات الشرقية ، وعلى الأخص فى الديانات السامية (١) : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين (٢) ،

=

لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة . وانما هو مجبور فى افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله الافعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات . وينسب اليه — أى الانسان — الافعال مجازا ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس » ٠

(١) يحاول هذا النفر على الأقل أن يجعل القائلين بهذا الرأى أو بذاك فى الجماعة الاسلامية من أصل يهودى أو مسيحى أو فارسى مثلا ، أى من أصل أجنبى على العموم ، ان اعتنق الاسلام اعتنقه رغبة فى اثارة الفتنة بين المسلمين ٠

وهذه الرغبة فى الشرح والتعليل لما جد فى الجماعة الاسلامية من فرق وأحزاب يلجأ اليها الشهرستانى كثيرا فى مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وغيرهما أيضا من مؤرخى المسلمين القدامى للديانات وتتبعهم فى هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك ٠

(٢) ماكس هورتن فى كتابه « فلسفة الاسلام » (ص ٢٠١ طبع Ernst Reinharat

=

القدماء منهم والمحدثين ··· وكأنهم يرون أن الجبر والاختيار خاصـــة من خواص اليهودية ، سرت منها الى المسلمين بعد أن اختلط بهم اليهود ·

وموقف الباحث الناقد هنا هو كموقفه فيما سبق ··· يحاول أولا أن يجيب عن هذا السؤال :

هل الجبر والاختيار ـ حقيقة ـ خاصة من خواص العقيدة اليهـودية ، وبالتالى من انتاج البيئة اليهودية الدينية ؟

أم أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحـــو من اعتقاد الجبـــر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش فى كل بيئة دينية ، وفى كل جماعة انسانية لهـــا عقيدتها ودينها ؟؟

والجواب عن ذلك ، بعد النظر فى تاريخ الديانات وتاريخ الجمـــاعات الانسانية المتدينة ، سيوصلنا الى أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو ما ليس وقفا على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانسانى العام الذى يوجد فى كل جماعة متدينة ·

وبناء على هذا : فكون جماعة متدينة تؤثر فى طائفـــة أخرى لها دين آخر · أو طائفة تتأثر بأخرى فى ذلك لا يصح أن يكون فى العقيدة نفسها ، وانما فى كيفية معالجتها وحلها ، أو فى التوجيه ولفت النظر الى مناقشتها ·

ولا ننسى بجانب أثر الاختلاط على هذا النحو ، ما يكون فى أصل مصدر العقيدة من عبارات يوحى ظاهرها بوجه من الوجهين فى تحديد علاقة الانسان بالله ، كآيات الجبر وآيات الاختيار فى القرآن الكريم مثلا ·

والقول اذن بتأثر جماعة دينية بأخرى فى أساس العقيدة المعينة بناء على هذا فيه ضرب من المبالغة ، أو فيه مجاوزة للظواهر النفسـية للجمـــاعات الانسانية وعدم اعتبار لها ·

=

فى ميونخ سنة ١٩٢٢) ينكر ان المعتزلة لم يقولوا بالاختيار الا بفضل المسيحية ، اذ يقول : « علم العقيدة المسيحية فى الشرق ، يؤكد قبل كل شىء (الاختيار) الانسانى والمسئولية الفردية الكاملة فى تصرفاته · ولمـا كانت ادلة هذا الراى مقنعة للمسلمين الاحرار (المعتزلة) رأوا لا محالة فى انفسهم اتباعه ووجوب الاخذ به لهذا نشأت فكرة الاختيار فى الاتجاه الحر فى علم العقيدة الاسلامية (علم الكلام) » ··

عقيـدة الرجعة :

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلي حـــول الرجعة ، حـــول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها • ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على أمرين(١) : « أحدهما حديث عزير ، اذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ، والثانى حديث هارون عليه السلام اذ مات فى التيه ، وقد نسبوا قتله الى موسى وادعوا أنه حسده ، لأن اليهود كانت اليه أميل منها الى موسى ، واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » •

ونحن وان لم نستطع تعيين من نفى الرجعـــة من اليهود على وجـــه التحديد ، لكن نرى أنه لابد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعـة هارون ، ويعتقد بسريان القانون الطبيعى الانسانى عليه فى موته كما سرى عليه فى حياته ، فهو ان مات فسوف لا يرجع ولا يعود الى الحياة الدنيا •

ولكن : أهى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذاك ، أم هى قلة ؟؟ تحديد النسبة يتوقف على الاثبات التاريخى ، وان كان يغلب على الظن أن القلة هى التى كانت تنكر الرجعة ، لما سيأتى •

وهنا بين الفرق الاسلامية نعثر أيضا على فرقة تقول بالرجعـة وتؤمن بهـا • والشهرستانى يعـدد فروعهـا فيـذكر : « **السبائية** » و « **البـاقرية** » و « **الرافضية** » و « **الجارودية** » و « **الاسماعيلية الواقفية** » ، على أنهـا من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة •

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يعتقد بعودته بعد عدم التصديق بموته ، والايمان بغيبته فحسب ، كما يستلزم تحديد وقت ظهور المغيب (٢) •

---

(١) ج ٢ ص ٤٣ من كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى ، وابن حزم صاحب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج ١ ص ٨٢ يحكى عن فرقة من اليهود يسميها الصدوقية انهـا كانت تعتقد بان العزير ابن الله ، وربما لهذا تكون الطائفة اليهودية التى اعتقدت بالرجعة ، ثم يذكر ان مقرها كان جهة اليمن •

(٢) يستدل اصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام ، وبمثل قوله تعالى : « **ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون** » • وقد بين الطبرسى فى كتابه « مجمع البيان » ، كما ينقل عنه الألوسى « فى الجزء العشرين ص ٢٧ طبـــع محمد منير الدمشقى » وجه استدلالهم بهذه الآية ، ثم عقب بتطرق الاحتمال اليها ، وذكر ان اجمـاعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم •

فهل لهذا التوافق فى القول بالرجعة ، بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة واصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخـرى – يجوز أن ندعى تأثر

=

وكما يستدلون بمثل هذه الاية ، ينسبون احاديث الى الرسول عليه السلام ، من مثل : « سيكون فى امتى كل ما كان فى بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل » .

وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف فى استدلال اصحاب الرجعة من بقية الشـــيعة .

ولعل حمل مثل هذه الاية السابقة على الرجعة واعتقادها ، من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جنب الفرق الاسلامية لآى القرآن ، وهى ظاهرة يلازمها تعسف فى كثير من الاحيان . والشهرستانى يستطرد فى تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التى تعتقد بالرجعة فيقول : « فالسبائية : اصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى انت انت ، يعنى انت الاله ، فنفاه الى المدائن ، وزعموا انه كان يهوديا فاسلم ، كما زعموا انه كان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على ... ومنه انشعبت اصناف الغلاة ، وزعم ان عليا حى لم يقتل ، وفيه الجزء الالهى ، ولا يجوز ان يستولى عليه ، وهو الذى يجىء فى السحاب . الرعد صوته ، والبرق تبسمه ، وانه سينزل الى الأرض بعد ذلك فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وانما اظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على ، واجتمعت عليـه جماعة . وهم اول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الالهى فى الأئمة بعد على » (ج ٢ ص ١٢) .

« والباقرية : اصحاب محمد بن على الباقر وابنه جعفر الصـــادق ، قالوا بامامتهما وامامة والدهما زين العابدين ، الا ان منهم من توقف على واحد منهما : الباقر او ابنـه الصادق ، وما ساق الامامة الى اولادهما ؛ أى لم يجاوز بها غيرهما ، ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته » (ج ٢ ص ٥) .

« والرافضة : من الشيعة الامامية : (اى رافضة زيد بن على فى جواز امامة المفضول ، وهما الشيخان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو على) . وهم شيعة الكوفة ، قـالت بالرجعة .

« والجارودية : وهى فرقة من الشيعة اصحاب ابى جاروده ، قالوا : بسوق الامامة من على الى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل فى المدينة على عهد المنصور . ومن قال منهم بامامته ، أى بامامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا : منهم من قال انه لم يقتل ، وهو بعد حى ، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا ، ومنهم من اقر بموته وساق الامامة الى محمد بن القاسم بن على بن الحسين ... » (ج ١ ص ١٦٣ – ١٦٤ من المصدر السابق) .

« والاسماعيلية الواقفية : وهى التى قالت ان الامام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ، قد نص عليه باتفاق من اولاده . ولكنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه ، فمنهم من قال لم يمت ، ومنهم من قال : الموت صحيح فى حياة ابيه ، وفائدة التنصيص على امامته بقاء الامامة فى اولاده ، فالامام بعده ولده محمد بن اسماعيل . ومن هؤلاء الاسماعيلية : جماعة وقفت على محمد بن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته . والامامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع ائمتهم بظهور المهدى » (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) .

المسلمين باليهود في ذلك ، بعـد أن وجدنا تأخر ظهور القـول بالرجعة فى الجماعة الاسـلامية عنـه فى الجمـاعة اليهودية ، وبعد أن رأينا اختـلاط الجماعتين احداهما بالأخرى ؟؟

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين يميل الى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود فى القول بالرجعة ، ويذكرون هذا فى صورة مقنعة على الأقل ··· كأن يقولوا : القائل بهذا الرأى فى الجماعة الاسلامية أصله يهودى مثلا ، وقد كان يعتقد أو كان يقول بمثله حـين كان يهـوديا ·

وموقفنا هنا ، هو موقفنا هناك من عقيدتى التشبيه والجبر والاختيار ·· نحاول أولا أن نجيب عما يشبه السؤال السابق ، وهو :

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟

أم هو من المعانى التى تمر حتما بكل جماعة انسانية لها دينها وعقيدتها ، فهو قدر مشترك وظاهرة انسانية عامة · وعندئذ لا يصح أن يدعى فيه التأثر أو عـدم التأثير ، الا من ناحيـة المعـالجة العقلية له أو فى أسلوب عرضه وتصويره ، فالمتأخر من الجماعتين يتأثر بالمتقدم فى هاتين الناحيتين فقط ؟؟

واذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية فى معتقداتها ، وجدنا أن عقيـدة الرجعة لانسان معين تنم عن تقدير المعتقد لهذا الانسان المعين ، وعن حبـه له ، بل عن شدة الوله به · وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة فى الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته ، ينشأ شك المحب فى قتل من يحبـه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات (١) · فاذا اصطدم بالحقيقة الواقعـة وهى أنه لم يعـد يراه يقظة ولم يعـد يتحدث اليه مشافهة بعد فوات وقت طويـل على ذلك ، لم يصدق بموته أو قتـله مع ذلك ، ويؤمن بغيبته فحسب ، ثم بناء على ذلك بأوبته ورجعته يوما ما ، طالت فترة الغيبة أم قصرت · لأن الحب القوى يخلق املا قويا قد يتعـارض مع واقع الأمر · والنفس موزعة بين الأمل القوى والواقع الذى لا مراء فيه ، لا تركن الى طرف منهما · وهـذه حـال الشـــك ·

---

(١) وقول عمر رضى الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم : « من قال ان محمدا قد مات قتلته بسيفى هذا ، وانما رفع الى السماء كما رفـع عيسى عليه السلام » ، هى مما تمليه الطبيعة الانسانية ·

ولكن عيشة النفس فى الأمل أهنأ وأرغـد : لأن متعتها فيه أطول ، ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع ، ولهذا ترجح البقاء فيـه عن النزول الى عـالم الحقيقة • وهذا حال ترجيح أحد طرفى الشك ، وهو هنا ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذى يمثله الواقع ••• ثم يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغيبـة •

فاذا اطمأنت النفس عندئذ الى غيبة المحبوب تحول هذا الاطمئنان الى أمل قوى فى عودته ، لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث • ثم يتحول هذا الأمل بعد مرور فترة أو فترات عليه ، الى عقيـدة برجعتـه •

فاذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس ، تخيلت وقتها فحددته • وفى أول الأمر تقصد الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة ، لأن الأمل القوى يوحى بذلك • فاذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعـل ومع ذلك لم يعـد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول أصحابه فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة ، فاليوم فى نظـرهم ليس كأيامهم العادية ، والسنة ليست كتلك الستين التى تمر بالانسان العادى •

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة ، فى طريق تبتدئه النفس بالحب وتتوسطه بالأمل • ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهر النفسية العـامة التى لا تختص بهـا جماعة انسانية دون جماعة انسـانية أخرى • وظهـورها فى الجمـاعة يتوقف فقط على محبين ولهين لشخصـية عزيزة فيها ، تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الامام أو النبى •

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجمـاعة الانسانية ، أن الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعـد أن ادعوا انه قتـل حسدا من أخيه قابيل • كمـا نجـد بعض المسيحيين اعتقـد بعـد اليهود أيضا برجعة عيسى ، وقال بعـدم موته أو قتـله وبغيبته غيبة حقيقية • وحددوا وقت ظهوره على الأرض ، ليملأها صلاحا وطهرا (١) •

---

(١) حمل بعض المسلمين ما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ، ثم الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » (آل عمران : ٥٥) على أن تأويل الرفع فى الآية الكريمة بالرفع على الحقيقة انما يصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط ، وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح ، وقد كان مذهب غير الخواص منهم • أمـا الخواص كالنساطرة فلا يرون الرجعة ، حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء •

فهنا اذا رأينا عددا من جماعات الشيعة اعتقد فى رجعة على أو فى رجعـة بعض الأئمة من أولاده ، فليس بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير أصحاب الرجعة من اليهود (١) • اذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود ، والتربة بينها مهيأة لذلك ، لأن منزلة على ومنزلة نسله من نفسها وحبها له ولأولاده لا يحتـاج الى توضيح خاص •

فاذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين أثر فى عقيدة الرجعة عنـد الشيعة ، فأولى أن يحمل هذا الأثر فى تعجيل ظهورها لديها أو فى توجيـه الاستدلال على صحتها من الدين •

ومن هذا العرض لبعض عقائد الديانة اليهودية ، ومن مناقشة اتصالها بما وجد نظيرا لها عند بعض فرق المسلمين ، نستطيع أن نميل الى القـول : بأن أثر اليهودية لم يكن فى نقـل هذه العقائد الى المسـلمين • بـل تأثيرها — اذا ادعيناه — اما فى لفت نظر بعض الفرق الاسلامية الى معالجة نظـائر هذه العقائد عندها ، أو فى كيفية حلها ومناقشتها ، أو فى التعجيل بظهـورها على مسرح النقاش والجـدل •

اما العقائد ذاتها فهى من املاء طبيعة البيئة الاسلامية ، باعتبار كونها بيئة انسانية متدينة ••• أى باعتبار كونها جماعة انسانية لها دين وعقيدة •

(ب) المسيحية الفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين :

لم تقف المسيحية عند الحد الذى كانت عليه على عهد رسولها ، ولا فى دائرة فهم أصحابه وحوارييه لها ، شأنها فى ذلك شأن كل دين آخر • وأهم عوامل التغيير فيها عنصر الزمن ، وهو أقوى أسباب الخلاف فى فهمها بين أتباعها ، لأنه كلما تأخر الوقت بدين من الأديان وكلما مضى الزمن على بـدء الدعوة له كلما تعددت الاتجاهات الانسانية فى فهمه وشرحه •

وهذه الاتجاهات تختلف فيما بينها فى العمق والسطحية ، تبعا لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية •

---

(١) ولهذا يقول ابن خلدون فى مقدمته (ص ١٨٧ طبع المطبعة الاميرية فى مصر) : « ويستشهدون بقصة الخضر » ، وكان القرآن وما فيه من قصص كان من البواعث على هـذه الفكرة عند الشيعة على العموم •

والانجيل كمصدر للمسيحية ، كان يتلى على المؤمنين به فى بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياتــه وعباراته فى يسر وسهولة ٠ وكانت العقـلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة فى الدلالة والتخريج ــ مثــل : « ابن الله » و « كلمة الله » ــ أكثر من أن تدرك معنى نفسيا يبـدو لها فى غاية الوضوح ٠ ولشــدة وضوحه لديهـا ، كان بمنزلة الأمر القطعى عندها الذى لا يحتمل التعبير غيره ٠

حتى اذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية فى القــرن الثانى الميلادى ، ولقحت بعنصر ثقافى آخر يمتاز بالتحديد والدقة ــ وهو العنصر الفلسـفى الاغريقى ، ابتدأ يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات فى مصدرها ٠ وابتدأ رجال الدين أنفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتئم الذى يقصد منه على نحو من الأنحاء مـع تعبير آخر يبدو فى دلالته على الضد منه ؟ ٠٠٠ وهكذا ٠٠٠ حتى تكون من تساؤلهم ، ومن محاولة اجابتهم المختلفة ــ ما يعـرف بالمسـيحية المفلسـفة (١) ، أو بالمسيحية المشروحة ٠ وابتـدأت خاصــة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » ، وأنــه « كلمــة الله » مثــلا عـلى معـنى يخــالف فى الغــالب فهم عامتهم ٠ ابتـدأت تحمــله على المعنى غـير المتبـادر وغير الظـاهر فى الدلالة ، كما ابتدأت هى نفسها تختلف أيضا فى هذا المعنى غير الظاهر ٠ وأصبح تاريخ التفكير الانسانى الدينى تبعا لهـذه الاختلافات يشهد صراعا عقليا جدليا بين خاصة المسيحيين بعضهم ضد بعض ٠ وابتدأ التاريخ الانسانى العام يشهد صراعا من نوع آخر بين مفكرى المسيحية من جهـة وبين الكنيســة وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى ، تغلب عليه القسوة فى مجادلة أحـد الطرفين للآخـر ٠

وهذه المسـيحية المفلسفة ، شىء آخر غير ما قــام به رجــال مدرســة الاسكندرية : أمثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندرى منذ آخــر القــرن الرابع بعـد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، من التقريب بين المســيحية والفلسفة الاغريقية : فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة الاغريقية فى تعبيراته أو فى طريقة تأويله للنصوص الدينية ، اذا بالنوع الثــانى قد قام عليهـا ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين ٠

---

(١) وهى غير الفلسفة المسيحية ، اذ هذه فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصــد منها الفلسفة الاغريقية ، التى تفلسفت فيها رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل : توماس الاكوينى وأوغسطونيوس ٠

وفى عصر بنى أمية وفى العصر العباسى كذلك ، وصلت الى المسلمين بطريق المشافهة مسيحية ··· لكن على حالتهـا الأولى لم تفلسف ولم تشرح ، وهى المسيحية النصية ··· وبجـوار ذلك ، وصلت مسيحية اخرى مفلسفة أو مشروحة :

فوصل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران لبعدهم عن التأثر بالفلسفة الاغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، وربما للعلة نفسها ، كثير من النوع الأول ·

ووصل عن طريق النساطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى ·

والثقافة الاسلامية قد يظن انها تأثرت بكلا النوعين ···

وعندئذ يصح أن يكون أثر النوع الأول : فى تفسير القرآن وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك فى وضع الحديث وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت الى أن تكون حياة زهد ورهبنـة ·

كما يصح أن يكون أثر النوع الثانى : فى التفكير الاسلامى الالهى :

هذا كله ··· ان ادعينا تأثر الثقافة الاسلامية على العموم بالمسيحية ·

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الاسلامى الالهى ، ولذا لا نرى داعيا لتفصيل أثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الاسلامية ··· ولحاجة البحث ــ وهو محاولة تحديد أثر النوع الثانى من المسيحية فى التفكير الاســلامى الالهى ــ نرى انفسنا مضطرين الى ذكر كلمة عن هذا النوع ، وهو المسيحية المفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشـام وفى العراق (١) ·

وكان زعمـاء هـذا النـوع : كليمينس الاسكندرى Clemensvon Alexandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجنس المسيحى Origenes ومن بعد هذا الأخير ظهـر فى اتجـاهه : آريوس Arius ، وديسقورس Diskors ونسطور فى الشرق الأدنى ·

---

(١) كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق · ومن أشهر المجادلين يحيى الدمشقى فى زمن عبد الملك بن مروان ، ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور لنـا الى حد ما هذا الجدل ·

ندع المسيحية النصية اذن جانبا ، ونتجاوزها الى المسيحية المفلسفة أو المسيحية الانسانية ••• أى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية أجنبية ، وبالأخص ضغط الفلسفة الاغريقية •

واريجنس المسيحى (١) : هو الزعيم الذى ينسب اليه هذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب اليه المدرسة الدينية العقلية • وقد شرح الانجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ، وشرحا اخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة • وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الاشراقى » أيضا ، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الالهى (البصيرة والالهام) والاشراق والتجلى ، وصداه هو ما يعرف عند المسلمين : « بالحكمة الاشراقية » •

ورغم أنه سلك طريق التأويل والشرح للعقيدة المسيحية ، لم يضطهد من الكنيسة ؛ لأنه تفادى الموضوعات التى فصلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط ، فلم يصطدم اذن مع شيء محدد قطعى الدلالة فيه •

وفى عرضنا لتأويله واتجاهه فى العقيدة ، سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية ، اذ هى مظنة أن يدعى تأثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الاسلامية •

وهو فى تأويله لنصوص العقيدة لا بد أن يعتمد كما اعتمد ـ ويعتمد غيره من المؤولين والشراح للعقائد ـ على أمرين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة وهو الانجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوى • اذ أنه لو لم يكن له سند فى عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفا اليها أو ملصقا بها ما لم يكن منها ، واذا لم يكن تأويله فى حدود الاستعمال اللغوى كان معميا ، أو عد واضعا فى اللغة وضعا جديدا خاصا به • والأمر يؤول حينئذ الى أنه غير شارح وغير مؤول ، والفرض أنه عرف بالشرح والتأويل دون غيرهما •

---

(١) عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ ـ ٢٥٤ م) ، وهو غير أوريجنس الوثنى من أصحاب الافلاطونية الحديثة ، فهذا كان تلميذا لأمونيوس سكاس Ammonios Sakkas قبل أفلوطين المصرى •

مسألة عيسى والمسيح :

وفى مسألة عيسى والمسيح ، وجد أن الانجيل وصف المسيح بأنه « ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » ، ثم فى موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح (١) .

فاذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته .

ما معنى بنوة المسيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟ ...

أوريجنس – وهو زعيم الاتجاه العقلى فى العقيدة – لم يقف عن التفسير ، يفوض المعنى فى ذلك الى الله شأن المفوضين من علماء الدين ، لأن التفويض يؤول الى التحرج والابتعاد « عن التأويل » . كما لم يذهب الى الشرح الحسى ، لأن هذا الشرح – وهو عبارة عن الأخذ بما تبادر الى الذهن من اللفظ والعبارة – ليس تأويلا ولا عملا عقليا عميقا .

ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح ، حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى ، وهو قرب المنزلة . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله فى الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى فى الوجود منزلة الله . وهذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى . فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى – وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى – كهذا المعنى غير المتبادر منه الذى يسمى فى العرف اللغوى معنى مجازيا .

كذلك عندما وصل الى كلمة الله فى الشرح ، لم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos وذلك أيضا فى حدود اللغة . والمسيح بعدئذ هو عقل الله . وبانضمام هذا الى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله – وهو القرب فى المنزلة – يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه ، أى الذى يكون فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله .

---

(١) ويحكى ذلك أيضا القرآن الكريم فى قوله : « اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين » (آل عمران : ٤٥) .

والله والمسيح اذن ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، أزليان قديمان ... لأن العقل الانساني في اللحظة التي يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضا وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبوقا بفترة من الزمان (١) ·

واذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له ، فمعنى ذلك في شرح أوريجنس أن المسيح الذى هو كلمة الله أو عقله ، حل في عيسى الانسان · والمسيح بهذا المعنى بدا في شخص عيسى ، وعيسى بناء على ذلك انسان الهي : صورته الخارجية صورة انسان ، وطبيعته الداخلية مما ينتمى للاله · فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحدة ... هو مركب من الناسوت واللاهوت ، أو من الانسانية والالهية ·

وسواء اعتقد أوريجنس بحقيقة هذا الحلول ، أم جعله عنوانا فقط على تميز عيسى عن الانسان العادى ، فقد أثر عنه على العموم القول بحلول المسيح في عيسى ، أى بحلول الجزء الالهى في شخص عيسى الانسان ·

والتوجيه الأخير في شرح حلول المسيح في عيسى ، مال اليه أريوس ونسطور من بعد أوريجنس ، وهم جميعاً من زعماء الاتجاه العقلى في شرح الدين · ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى ورسالته الدينية ، وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثال الذى يحتذى ، كما أوصت بذلك المسيحية ·

وعند هذا الحد من الشرح لعقيدة المسيح وعيسى ، استمرت المدرسة العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادى ·

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Diskors على أثر هذه المدرسة ، متابعا اتجاهها في الشرح ، وهو من رجال المسيحية وأبناء الكنيسة في الاسكندرية · وتبعه في شرحه أبناء المسيحية في نيسا Nicaa في الشرق الأدنى ، وكانوا جميعا أوفياء لما أثر عن زعيم الاتجاه العقلى

---

(١) والفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الافلاطونية منهـا ، هى التى حملت أوريجنس على التأويل على هذا النحو · فالافلاطونية يمكن أن يحمل عالمها الأزلى ، وهو المثل والنفس الكلية ، ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل ، ثم النفس الكلية · والمثل الافلاطونية قد ينظر اليها من وجهة « المعرفة والمنطق » ــ كما نظر اليها هنا في الافلاطونية الحديثة ــ فتعتبر كليات أو معلومات كلية وبالتالى تصبح مضمون العقل ،ويصبح العقل تبعا لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير الذى يعد في قمتها · وهذا الترتيب في العالم الحقيقى عند افلاطون على هذا النحو يعرف للافلاطونية الحديثة ·

اوريجنس · لم يبدلوا فى آرائه رأيا برأى آخر خاص بهم ، كما لم يتعمقوا فى التأويل والشرح العقلى مما يعد تطورا فى هذا الاتجاه ، بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى ، وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير ، حتى أصبح معنى حلول المسيح فى عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للاله ولا أثر للناسوت فيه · وعرف الانحراف فى الاتجاه العقلى والميل بـه الى الشرح المادى فى فهم حلول المسيح فى عيسى على هذا النحو ، بمذهب : « المساواة » Homousios · وقد ساعدت كنيسة الاسكندرية على نشره ·

وبجانب القديس ديسقورس فى الاسكندرية ، وبعد أن تحول رأى أوريجنس فى عيسى الى « المساواة » قـام آريوس واتبـع تعـاليم أوريجنس الأصلية · بينما كان يتمذهب بها فى سوريا نسطور Nestorius · ومعنى متابعة آريوس هنا ونسطور هناك لعمل أوريجنس فى مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلى لها على نحو ما رأينا قبل ·

فآريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له ، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة ، وقال : انه انسان محض ، وقد وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ، أى انه انسان حادث · وعلل هذا الرأى بقوله : كيف تتفق دعوى وحدة الاله مع جعل عيسى الهـا أيضا ؟ نعم هو شبيه للاله ، على معنى أنه قريب منـه فى الدرجة والمنزلة ، ولكنه ليس مساويا له · واعتراف آريوس بكون عيسى شبيها للاله ، محافظة منـه على رأى أوريجنس فى شكله وصورته ·

ونسطور فى الشرق الأدنى انـكر مذهب « المسـاواة » Homousios أيضا فى النظر الى عيسى ، بعـد أن سيطر على كنيسـة الاسكندرية منذ ديسقورس · ولم يكن من الطبيعى أن ينال بهذا الانكار استحسان الكنيسـة البيزنطية فى القسطنطينية التى كانت تشرف على الحركة المسيحية فى الشرق الأدنى ، بـل بالعكس حورب منها لأجـل نظرته الى رسـول المسيحية هـذه النظرة · ففى مؤتمر خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى (١) ، قرر المؤتمرون اعلان زندقته بسبب رأيه هذا · وأقروا فى مقابل رأيه أن عيسى مركب من طبيعتين : طبيعة الهية وأخرى انسانية ، قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول احداهما عن الأخرى ·

---

(١) سنة ٤٥١ م ، على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria.

ومنذ أن خالف نسطور وأريوس القديس ديسقورس فى ذلك ، أصبح للمدرسة العقلية المسيحية ـ وهى مدرسة أوريجنس ـ اتجاهان :

اتجـاه نسطور (١) أو النساطرة ٠

واتجاه ديسقورس الذى عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد ، منسوبا الى يعقوب البراذعى مكمل هذا الاتجاه فى القرن السادس (٢) ٠

ونسطور فى تأويله ، كان جريئا يحكم العقل فيه دون رغبات الكنيسة ٠ ومدرسته لذلك ، تعتبر فى الواقع الاستمرار العقلى الفلسفى للمسيحية ٠

أما يعقوب فكان فى تأويله متحفظا ، حرصا منه على ارضاء الكنيسة ، فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة فى المواطن التى تعتبر فى التوضيح والاسهاب أكثر من غيرها ، اذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة يصطدم حتما بتعاليم الكنيسة ، لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها ٠ ومدرسته من أجل هذا التحفظ فى التأويل ، كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة ٠

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها فى التأويل من الحركة العقلية الفلسفية فى اعتبار مؤرخى الفلسفة ، تبتعد عما يطلب فى الدين كدين وعما يكون متصلا بأهدافه ٠ فمن أهداف الدين ومما يطلبه أيضا : توفير القداسة للمعانى الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة فى جماعة المتدينين ، وفى الحياة الخاصة بالفرد المؤمن ٠ وكلما تدخل العقل فى شرح معانى العقيدة كلما ضعفت قداستها ،وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهى بالصورة التى وردت فى أصل الدين ٠ وتعتبر المسيحية النسطورية تبعا لهذا جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية ٠

بينما تعتبر اليعقوبية ، ان لم يتقدم مذهب التفويض المسيحى ، جديرة بأن تكون أسلوب الدعوة الى العقيدة المسيحية ٠ لا لأنها اشتملت على تأليه

---

(١) ولعل اعلان الحرب من الكنيسة البيزنطية عليه فى مؤتمر عام ، هو الذى جعل استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب اليه أكثر مما ينسب الى أريوس ٠

(٢) وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه ، لأن حركة يعقوب كانت فى الشرق الأدنى واقترنت بحركة نسطور ، وكانت حركة نسطور مشهورة معروفة ٠ فبحكم المقابلة بين الاتجاهين فى موطن واحد ، عرف اتجاه ديسقورس باسم يعقوب أكثر من نسبته الى مؤسسه ٠

عيسى ، بل من حيث انها تقلل من اقحام النقاش العقلى فى العقيدة ومبادئها ، أى من حيث منهجها العام ٠

. . .

والاعتزال فى الثقافة الدينية الاسلامية يمثل بالقياس على ذلك فلسفة المسلمين ، اكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها ٠ وبالتالى مذهب السلف اجدر من الاعتزال اولا ومن مذهب الاشاعرة ثانيا بان يكون (١) اساس النصح الدينى الاسلامى ، لأن منهجه يوفر على العامة ما ليس فى استطاعتهم ان يسلكوه ، وهو السير فى التدليل العقلى دون أمن من الزلل والخطأ ، أو من الحيرة والتشكك ٠

---

(١) وابن القيم يذهب الى ابعد من ذلك ، فيرى أن التأويل ــ وهو الأمر الرئيسى الذى قام عليه الاعتزال ــ ضرب من التحريف فى كلام الله ٠ فيحكى ان الصابونى فى كتابه : « عقيدة السلف » (ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٣ توحيد) يقول : « ٠٠٠ ويثبتون ــ اى السلف ــ له جل شانه ما اثبته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ٠ ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه ؛ فيقولون انه خلق آدم بيده كما نص سبحانه عليه فى قوله : « قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى » ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة والجهمية اهلكهم الله ؛ ولا يكيفونها بكيف ٠٠٠ وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تشبيه لشىء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكييف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه » ٠

وفى كتاب « المنقذ من الضلال » (ص ٨٠) يقول الغزالى فى معنى هذا : « أما مقصود علم الكلام ــ ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الاشاعرة واتجاه المعتزلة ــ فهو حفظ العقيدة على انسان نشأ مسلما وتلقى عقيدته عن الكتاب والسنة ، من تشويش المبتدعة وهجمات المخالفين بان يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وشناعات تشككهم فيما هم عليه ٠ اما ان يخلق علم الكلام عقيدة الاسلام لانسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من مهمته ٠٠٠ » !

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى امام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) : « لقد قرأت خمسين الفا فى خمسين الفا ، ثم خليت اهل الاسلام باسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الاسلام فيه ، كل ذلك فى طلب الحق ٠ وكنت اهرب فى سالف الدهر من التقليد ، والآن وقد رجعت عن الكل الى كلمة الحق : عليكم بدين العجائز ! فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، وتختم عاقبة امرى عند الرحيل على نزعة اهل الحق وكلمة الاخلاص ، فالويل لابن الجوينى ــ يريد نفسه ــ » ! ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا (بالكلام) ، فلو عرفت أن (الكلام) يبلغ بى ما بلغت ما اشتغلت به » !

وعقيدة المسيح وعيسى فى نظر المسيحية تتضمن اذن :

اما القول بحلول الجزء الالهى فى الانسان كما قال به أوريجنس ٠

أو بعدم حلول شيء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال أريوس ٠

هل لقول غلاة الشيعة بحلول الجزء الالهى فى امام من ائمتهم ، كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحى حول عقيدة المسيح وعيسى (١) ؟؟

والحكم بالايجاب أو بالنفى ، يتوقف على بيان الصلة التاريخية بين ما لغلاة الشيعة وبين المسيحيين الحلوليين ٠ ولم نقف بعد على تحديد هذه الصلة تحديدا واضحا أو تحديدا علميا ٠ فلم نعثر على اتصال بين مسيحيين كانوا يعرضون عقيدة « المسيح وعيسى » على وجه حلولى ، وبين مسلمين شيعيين أو غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه وطبقوها فى عقائدهم الاسلامية ٠

ويؤخذ من حديث الشهرستانى فى الكلام عن الشيعة ، أن القول بفكرة حلول الجزء الالهى فى انسان فى الجماعة الاسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة ، ويذكر على وجه التحديد أن اليهود دون النصارى كانوا مصدر هذا القول : فعبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : « أنت أنت » ، يعنى أنت الاله ، ونفاه على الى المدائن بسبب ذلك ٠ ويستطرد فيقول : « ثم يروى عنه ، أى عن عبد الله بن سبأ ، أنه يقال كان يهوديا فأسلم ٠ وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على » (٢) ٠

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الالهى فى على ، أو فى امام من ائمتهم ، قد نشأ عن رغبتهم الشديدة فى التحيز لعلى ونسله ،

---

(١) يحكى الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ١٥٨ — ١٥٩) : أن الرزامية من فرق الشيعة — اتباع رزام بن رزم — قالت بذلك ٠ ويذكر أنها « ساقت الامامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه ابى هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصية » ٠ ثم ساقها الى محمد بن على ، وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم الامام الذى قتل بالبصرة — وهو صاحب ابى مسلم الذى دعا اليه وقال بامامته ٠

ثم يستطرد فيقول : « وهؤلاء ظهروا بخراسان فى ايام ابى مسلم ، حتى قيل ان ابا مسلم كان على هذا المذهب ، لانهم ساقوا الامامة الى ابى مسلم ، فقالوا : له حظ فى الامامة ، وادعوا حلول روح الاله فيه ٠٠٠ » ٠

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢ ٠

واطنابهم فى خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعه عن منزلة الانسان العـادى • لكن بمـا أنه فى التاريخ كان انسانا ، وعاش انسانا ، ومات انسانا ، ولم يتحول الى أن يكون الها ، فلا أقل من أن يكون انسانا فى مظهره ، والها فى داخله • وبهذا يوفق بين الحرص على الاعتقاد بفضله وبعظم خصائصه على الاطلاق ، وبين ما سبق من أنه كان انسانا فى كل أطواره ، فخصائص الاله حلت فى على الانسان ، أو فى واحد من نسله •

وربما كان لقوة الاسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بنى أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر فى عدم ظهور هذه العقيدة كرأى لجماعة معينة قبـل العباسيين •

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للأمويين ، أو للتسامح الدينى فى أيامهم ، أثر فى ظهورها على عهدهم ، فظهرت بين الرزامية من غـلاة الشيعة كما يحكى الشهرستانى • وعندئذ يقال فى شأن هذه العقيدة انها وليدة البيئة الاسلامية ، لأن الاستعداد النفسى لها كان موجودا بين رجال الشيعة ، وليست هناك حاجة بعـد ذلك الى ادعاء أنها كانت لليهـود أو المسيحيين ، ثم نقلت الى الجماعة الاسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة •

وأثر الاختلاط ــ ان كان له أثر ــ يقصر عندئذ على توجيـه الشيعة فى الاستدلال على هـذه العقيـدة من الوجهة الدينية ، أو فى تعجيل مصـالحتهم لهـا (١) •

الأقـانيم :

الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الأصل والمبدأ • وهى : الوجود ، والعـلم ، والحياة • وتسمية هذه الأمور بالأقانيم أو الأصول يرجـع الى أثر الفلسـفة الاغريقية فى تفلسف المسيحية • وتحديدها بثلاثة يرجع الى المصدر نفسـه أيضا ، لأن ما نراه هنـا فى المسيحية على هـذا الوجه يذكرنا بـ « مثـل » أفلاطون ، فقد جعلها أصول هذا « الوجود » المشاهد واعتبر هذا الوجـود ظلا

---

(١) يحكى الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٩ ، بدران) ، أن أحمد بن خابط من أصحاب النظام المعتزلى كان يقول قولة النصارى وهى : أن المسيح تدرع بالجسـد الجسمانى وهو الكلمة القديمة المتجسدة •

لها وشبيها بها فقط • كما يذكرنا « بثالوث » إفلوطين المصرى ، الذى يتمثل فى : الواحد ، والعقل ، ونفس العالم •

وإذا راعينا هنا فى الأقانيم المسيحية مبدأ التأويل فى نصوص العقيدة ـ كما لاحظناه فى مشكلة المسيح وعيسى من قبل ، كان ما أردناه منها من : معنى الوجود ، والعلم ، والحياة ـ شرحا أو تأويلا لعبارات والفاظ وردت فى الأصل النصى وهو الانجيل ، وكان التأويل أو الشرح لها على هذا النحو فى حدود اللغة واستعمال الأساليب اللغوية •

ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى للمسيحية ، وجدناها : الله ، كلمة الله ، الروح القدس •

ولكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من اقنوم « الوجود » حتى يكون الوجود شرحا لله وبديلا عنه فى القصد ؟؟

وما هى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من اقنوم « العلم » حتى تشرح به أيضا ؟؟

واخيرا ما هو الربط بين « الروح القدس » واقنوم « الحياة » حتى تقصد من الروح القدس وتراد عند اطلاقها ؟؟

الله:

ولا تتضح الصلة بين « الله » و « الوجود » الا بعد شرح « الوجود » كما شرحه فلاسفة الاغريق • والوجود الفلسفى هو الوجود المطلق ، والوجود المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله • وهذه المساواة جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القدامى فى بحث الموجودات :

فكانوا يبتدئون فى البحث بالطبيعيات ، وهى لا تتصور الا متصلة بالمادة لأنها الأجسام أو ما حل فيها •

ثم يثنون بالرياضيات ، وهى وان لم تكن أجساما لكنها تطبق فى الأجسام أى فى المادة •

ثم يثلثون بالمجرد عن المادة وما لا يشترط فى تصوره تطبيقه فى المادة ، وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة ولا يرتبط بها فى التصور

والتطبيق • وهذا الوجود المطلق اذن هو العلة الأولى أو « الأول » ، أى الأول فى الوجود •

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « الأصل » للعالم وما اليه انتهاؤه ومصيره أيضا • فمنه يبتدىء العـالم المشاهد فى نشأته وتطوره فى الوجود ، واليه ينتهى ويرتد عند فنائه • والعالم ان كان ذا حركة فى تطوره وظهوره ، وذا حركة أخـرى فى عودته ورجوعه ، « فالأصل » ثابت غير متحرك ، وباق على حالة واحدة لا يتغير •

ولأن العالم متحرك ، كان مفتقرا الى « أصله » فى حركته عند التطور ، ومفتقرا اليه كذلك فى حركته الرجعية الارتدادية • أما « الأصل » فغـير مفتقر الى غيره ، وهو هذا العالم • والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء مظهر من مظاهر الكمال • كما يكون سببا من أسباب الخير اذا منح المستغنى غيره ، و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود لأنـه حركة ، فهو كامل خـير •

و « الوجود » الفلسفى يقال اذن على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر ، الخير بطبعه ، الكامل من ذاته • و « الله » فى نظر المسيحية جـامع لهذه الصفات كلها ، فعمل المسيحيين الفلسفين للعقيدة المسيحية بشرحهم « الله » فى الأصل النصى بـ « الوجود » الفلسفى يعتمد على صلة بين المدلولين ، وجامع مسوغ لاطلاق أحد لفظيهما على الآخر • واطلاق لفظ وضع لمعنى مع ارادة معنى آخـر ذى صلة بالأول تسمح بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه ، مما يجوز استعماله فى نطاق اللغة •

لكن يجب ان يراعى أن تفسير « الوجود » الفلسفى بهذا المعنى ، هـو تفسير له فقط من وجهة نظر أصحاب **الاتجاه الخارجى** ، أو الاتجاه غير الذاتى ، أو الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم • لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العـالم فى وجـوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه : فهـو يوحى بـ « اثنينية » ، وبمقارنة بين هذا العالم وما صدر عنه وينتهى اليه • هـذا الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم **ليست ذاتية** ، لأنه ليس مكتفيـا بنفسه كما لا يكون هدف نفسه • وهذه المفارقة ، أو هاته « الاثنينية » تجعـل أحد الطرفين أرفـع من الطرف الآخر ، وأكمـل منه فى جميـع صفات التقـويم والتقدير ؛ اذ المساواة التامة ترفع « الاثنينية » ، وتخلق « الوحدة » وعـدم التغاير ، والفرض أن هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون أكمل وخـيرا • هناك مكتفيا بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا محتاجا الى غيره • ومن

الطبيعي أن يكون الأكمل في الكون « أصلا » لما عداد فيه ، وأن يكون الأقل منه في الكمال فرعا عنه ٠

أما الاتجاه الطبيعي ، أو الاتجاه الذاتي ٠ وهو الاتجاه الفلسفي الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن أن يراه علة له في وجوده وتطوره عن أن يجعله في النهاية هدفه ٠ بل يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته ٠ وأصحاب هذا الاتجاه لا يعالجون « الوجود » لهذا على نمط ما تقدم ، فليست هناك « أثنينية » ، وليست هناك مفارقات : فالعالم موجود ، و « الوجود » ، هو والعالم سواء ٠ ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شيئا يمنح الوجود لشيء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل ما يفاض عليه من موجود آخر ، بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل الى هدفه ، وأن موجودا آخر لم يزل بعد قريبا ، أو بعيدا ، من نهاية تطوره ٠

وربما يمكننا أن نقول : ان « الوجود » كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثاني ٠

كلمة الله :

والصلة بين « الكلمة » و « العلم » صلة واضحة ٠ لأن « الكلمة » كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل Logos ، والعقل والعلم يؤول المراد منهما الى معنى واحد تقريبا ، لأن العقل ادراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم ٠ فاطلاق « الكلمة » وارادة « العلم » منها اطلاق لغوى صحيح ، ولكنه اطلاق فحسب على المعنى الثاني ٠ واللفظ حينئذ مستعمل في غير ما وضع له ، ومسوغ هذا الاستعمال في عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن ارادة المعنى الذى وضع له اللفظ أولا ٠

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضا ، اذا علم أن القوة المدبرة التي هي أساس معنى الحياة مأخوذة في معنى « الروح القدس » ٠ فاطلاق الروح القدس وارادة الحياة لهذه العلاقة أمر جائز لغة ٠

بعد شرح الأقانيم الثلاثة وتحديدها هذا التحديد المجـــازى القائم على التأويل ، اختلف المسيحيون فيما بينهم فيها من جهة أخرى : هل هى فى واقع الأمر شىء واحد ، أم هى أشياء مستقلة ؟؟ هل « العلم » و « الحياة » : هما عين « الوجود » ··· أم هما شيئان آخران غيره ؟

فاليعاقبــة (١) : يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلا من « العلم » و « الحياة » غير « الوجود » ، وذلك تبعا للمتبادر من عــــدد الألفاظ الدالة عليها · ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر أطواره الى الاتجاه المـادى ، لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الاسكندرية · وبنـــاء على رأيهم فى الأقانيم ، يصح أن ينسب اليهم القول بالتثليث فى أصل العالم (٢) ·

والنساطرة (٣) : كانوا يرون أن « العلم » ليس شيئا وراء « الوجود » ، وأن « الحياة » ليست شيئا مستقلا عنه كذلك · واذا لاحظنا ميل النساطرة فى الشرح الى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى الى الناحيـــة المعنوية ، وجدنا رأيهم فى هذه الأقانيم أمرا متوقعا منهم ، لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح · وبناء على رأيهم هذا ، نسب اليهم القول بـ « الوحدة » فى أصل العالم ، أو بوحدانية الله ·

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » ، كمـا سيأتى ··· فعندما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى(٤) « أوله »

---

(١) كانت « انطاكية » اشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الادنى · ويرمان الأبامى ، واصطفن بارصديلة ، من اشهر علمائهم فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين ·

(٢) لعل اليعاقبة هم الذين يعنيهم القرآن الكريم بقوله : « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه ، فآمنوا بالله ورسله ، ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم ، انما الله اله واحد ، سبحانه ان يكون له ولد له ما فى السموات وما فى الأرض ، وكفى بالله وكيلا · لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ··· » (النساء : ١٧١ ، ١٧٢) ·

(٣) كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعروفة · وكان من رجالهم فى العصر السابق على الاسلام : هيبا الملقب بالترجمان ، وبروبوس تلميذ هيبا (فى القرن الخامس) ، وابو القشقرى (فى القرن السادس) ·

(٤) اذ ان المذهب الافلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الاعلى أو الهه الاعظم · فاراد افلوطين ــ وهو متأثر بمذهب افلاطون على هذا النحو ــ أن لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به افلاطون الهه الاعظم أو مثاله الاعلى ، من انه الخير ·

بالخير ، اضطر أن يقول محافظة على بساطة « أوله » من كل وجه — فى الواقع والتصور الذهنى — ان وصفه بالخير لا يوجب تعددا فيه بوجه من الوجوه ، لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجوهر ، فيكون متكثرا فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته ٠

فالنساطرة يقولون « بالوجود » و « العلم » ، و « الحيـــاة » ، لأنهم ملتزمون الشرح فى حدود النصـــوص المسيحية ٠ ولكن تأثرهم بالفلســـفة الاغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولا بالتثليث فى الواقع ونفس الامر ، لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة الى شىء واحد : هو « الوجود » ٠ فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له ، وبهذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه ، وعلى هذا : فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، تلك العبارات التى وردت فى النص المسيحى لا تدل على ذوات ثلاث فى واقع الأمر :

بل الله هو الذات الواحدة ، وهو وحده أصل العالم ٠

وكلمته على معنى علمه ٠

والروح القـــدس على معنى القوة المدبرة ٠٠٠ حـــالان أو اعتباران لذاته ٠

والنساطرة بهذا التأويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » ، أو يمكن أن يعدوا من أصحابها ٠ ولذلك اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية — وهى كنيسة الشرق الأدنى — خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، كما اعتبرتهم زنادقة هـــذه الجمـــاعة ، وهم من أجـــل ذلك يستحقون فى نظرها لعنـــة الرب والمسيح (١) ٠

ونحن نجد « **الصفاتية** » (٢) من المتكلمين يقولون باثبات الصـــفات

---

(١) هذا ما أقره مؤتمر الكنيســـة البيزنطية تحت رعـــاية الامبراطورة بولشـــيريا Pulcheria سنة ٤٥٠ م ، فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى ٠

(٢) يقول الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ — ٩٩) : « والصفاتية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : (من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا ٠ وكذلك يثبتون صفات خبرية ، مثل :

للبارى ، على انها غير ذاته ، كما نجد ابا الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة(١) يقول بها على انها وجـوه للذات • ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة فى ارجاع الصفات كلها الى صفتين : الى كونه عالما ، قادرا • ثم نرى الجبائى من رجال

=

اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، الا انهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية •

ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة •

فبالغ بعض السلف الى حد التشبيه بصفات المحدثات ••

واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها •

وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين : فمنهم من اوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك •

ومنهم من وقف فى التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، الا انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » •• (طه : ٥) ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بانه لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك قد اثبتناه يقينا •

ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لابد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت ، من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف •

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا وقعوا فى التشبيه : مالك بن انس رضى الله عنهمـا ، اذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » • ومثل : احمد بن حنبل ، وسفيان ، وداود بن على الاصفهانى ••• حتى انتهى الزمان الى الحارث بن اسد المحاسبى ، وعبد الله بن اسيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى •

وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا انهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية ••• الى ان جاء الحسن الاشعرى ، وأيد مقالتهم فى مسالة من مسائل (الصلاح والاصلح) بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة • وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية •••

واصبح الأشعرى يقول : لله صفات دلت افعاله عليها لا يمكن جحدها • وكما دلت الافعال على كونه : عالما قادرا مريدا ، دلت على : العلم ، والقدرة ، والارادة ••• الى ان يقول : وهذه الصفات لن يتصور ان يوصف بها الذات ، الا وان يكون الذات حيا بحياة ••• والى ان يقول : وهذه صفات ازلية قائمة بذاته ، لا يقال : هى هو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره •

وعلى ان القاضى ابا بكر الباقلانى من اصحاب الاشعرى ، وهو الذى وضع المقـدمات العقلية (كالجوهر الفرد) فى التاليف فى علم الكلام ، اثبت الصفات معانى قائمة بالذات ، لا احوالا » •

(١) عاش فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث الهجرى (١٣٥ ، ٢٣٩ هـ) •

الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات القديمة ، وأبا هاشم يجعلهما حالين لها • ثم نرى أخيرا أبا الحسين البصرى يردهما الى صفة واحدة : هى العالمية ، ثم يدعى أن العلم عين الذات (١) •

هل يبعد ان نجد هذا عند المتكلمين المسلمين ، مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين ، نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟؟

أم نجعل الفلسفة الاغريقية – فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الأول) من كل وجه ، واتصافه بوصف الغير – هى التى أثارت مشكلة الصفات فى الجماعة الاسلامية ؟؟

بعض الكاتبين (٢) يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين فى ذلك •

لكن الظاهر أن الفلسفة الاغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة هى التى لفتت نظر المسلمين الى مشكل الصفات فى العقيدة الاسلامية ، وأوحت الى بعضهم برأى معين فيه ، كما أنها من قبل المسلمين هى التى أوحت بمثل هذا الرأى المعين لدى المسيحيين ، وجعلت فريقا منهم يتأثر بما ورد فيها من حل خاص ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر من التعبير فى المصدر النصى •

والشهرستانى يرى أن المعتزلة فى حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين ، وفى مقدمة هؤلاء الفارابى وابن سينا (٣) •• اذ يحكى عن مذهب الواصلية منهم :

---

(١) المسلمون – ما بين نصيين وعقليين ، ما بين سلف ومعتزلة – متفقون جميعا على وصف الله بما وصف به نفسه فى القرآن ، لا ينكر فريق منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد • ولكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » ، مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟؟ واختلاف الصفاتيين – من سلف ثم أشاعرة مع المعتزلة – يكاد يكون فى الواقع اختلافا فقط فى محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة •

(٢) ذكر الشهرستانى (ج ١ ص ٥٧) فى المصدر السابق أن رأى الهذيل العلاف فى أن الصفات وجوه للذات ، هو بعينه رأى النصارى فى أقانيمهم •

(٣) سنرى أن الفلسفة الاغريقية فى صورة الافلاطونية الحديثة ، هى التى أملت على الفارابى وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة • ومن نتائج هذا التوفيق ارجاع جميع الصفات الى صفة واحدة هى العلم ، وجعل العلم « عين الذات » •

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد · القاعدة الأولى : القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة · وكانت هذه المقالة فى بدئها غير ناضجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين · قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين ·

وانما شرعت أصحابه ـ يعنى أصحاب واصل بن عطاء ـ فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائى ، أو حالان ، كما قال أبو هاشم (١) ، وميل أبى الحسن البصرى الى ردهما الى صفة واحدة هى العلم ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » (٢) ·

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهذيلية منهم بقوله : « وانما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته · وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة ، الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب أو اللوازم · والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، ان الأول نفى الصفة والثانى اثبت ذاتا هى بعينها صفة ، أو اثبت صفة هى بعينها ذات ··· » (٣) ·

ومن أسند من الكاتبين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل المسيحى حول الأقانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده الى الفلسفة الاغريقية ، لأن الجدل المسيحى حول الأقانيم أو غيرها من مسائل العقيدة المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الاغريقية (٤) ·

---

(١) « الحال » تعبير عن الوساطة بين الموجود والمعدوم · ويراجع النقاش حوله فى كتاب (المواقف) للايجى فى المقصد السابع من المرصد الأول من الموقف الثانى ·

(٢) الشهرستانى فى المصدر (ج ١ ص ٥٢) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حذيفة واصل بن عطاء الذى كان أيام عبد الملك بن مروان وابنه هشام بن عبد الملك ·

(٣) (ج ١ ص ٥٧) من المصدر السابق ·

(٤) « سانتيلانا » فى مذكراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية رقم (٢٦٠٤٣) فى قسم المخطوطات بالجامعة المصرية : « فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارت فى أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم فى بدن الانسان · منها أخذ أرسطوطاليس ثم الاسكندرانيون =

الجبر والاختيار :

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الانسان لله وخضوعه له ، لابد أنهم اختلفوا ــ كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل ــ فى تحديد علاقة الانسان بالله ٠

أهى على نمط افناء المخلوق فى خالقه ، فما يجرى على يد المخلوق هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟؟

أم على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالانسان مع كونه مخلوقا ومظهرا من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله ارادة واختيار : له تصرف ولكن فى دائرة أضيق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالمه كما لله مجال وعالم ، ولكن مجال الانسان وعالمه أصغر مما لله ؟؟

ويغلب على الظن أن اليعاقبة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر ٠ لأن مذهبهم الذى نسب اليهم آل أمره الى أن يكون قريبا من مذهب أصحاب النص والتفويض ، وأصحاب الاتجاه النصى أو أصحاب موقف التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هذا ، لأنهم خشوا أن تخطىء أفهامهم الانسانية فيما كان منزلا من عند الله ان هم حاولوا شرحه وتفسيره ، ولذا رأوا من الأصوب أن يردوا ما لله اليه بالوقوف عند حد التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه ٠ وخشيتهم هذه من غير شك مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخشوع لله ، كما أنها من ناحية أخرى تصور ضآلة شخصيتهم أو انعدامها بجانب الله ٠ واذا ضعفت الشخصية أو أوشكت على الانعدام فلا يكون موضوع الحديث عندئذ تصرف خاص بها ، ولا حرية واختيار فيما ينسب اليها من أفعال ٠

كما يغلب على الظن أيضا أن النساطرة فى مقابل اليعاقبة هم أصحاب القول بالاختيار ، لأن مذهبهم قائم على التأويل والميـــل العقلى ، وهم لهذا أدخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما أراده منه ، فلهم وجـود بجانب وجود الله ، ولهم تبعا لذلك شرح فيما جاء عنه ، وخضوعهم لله ليس

=

نصيبا وافرا من أصولهم ٠ ومنها أخذ الالهيون من النصارى أمهات أقوالهم فى التثليث والاقانيم والنفس الانسانية وبقائها بعد الموت ، حتى امتزجت بأقوالهم امتزاج الصرة باللحم ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة ــ كثمامة وابى هاشم وغيرهما من حكماء الاسلام ــ أقوالهم » ٠ من المحاضرة الثانية ٠

لدرجة الافناء أو ما يقرب من هذه الدرجة • وما يجرى فى الكون فى نظرهم ليس مصدره الله وحده على الاطلاق ، بل مصدره الله والانسان معا ، وان اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقا •

وربما لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الانسان ولا يعتدون بوجوده فى علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم ايضا يقومون وجوده فيرون له حرية فى تصرفاته كما يرون له استقلالا فى أفعاله (١) ، ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعالجين للتفكير الاسلامى الالهى بتأثرهما بيماقبة المسيحيين ونساطرتهم •

و « ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحكم ، اذ ينص على أن « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحى فى الشرق ، يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانسانى ومسئولية الانسان الكاملة فى تصرفاته ••• ولما كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (رجال الاعتزال) رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به • لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار فى المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذى هو علم الكلام » (٢) •

و « ماكس هورتن » هنا كما نرى فى عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم فى الاختيار من المسيحية فى الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصا آخر يفيد تأثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين ، لأنه اذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تأثر المعتزلة برأيهم فى الاختيار ، فيجب أن يكون من نتيجته أيضا تأثر جبريى المسلمين بجبريى المسيحيين ، لأن المسيحيين لم يكونوا جميعا من اصحاب الاختيار كما ذكرنا •

فهل هو يريد أن يضمن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للاسلام ، وأن الاعتقاد به بين المسلمين ناشيء عن عوامل محلية اسلامية ؟؟

ان كان هذا بعض ما يرمى اليه من حكمه هنا ، فقد بعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد ، التى أولاها الحيدة وعدم التأثر بالعواطف فى الأحكام : فقد رأينا فى اليهود وفيمن قبل اليهود جبريين ، ولم يولد الاسلام

---

(١) تقدمت الاشارة فى هذا الكتاب للفرقتين الاسلاميتين التى تنزع احداهما للجبر والاخرى للاختيار •

(٢) فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ •

بعد الذى يجعل القول بالجبر خاصة له ! أيكون الاسلام فى نظره قد أثر قبل أن يوجد فى اليهود ومن قبلهم ، حتى وجدنا بين هؤلاء وهؤلاء جبريين ؟؟ ان الأخذ بذلك يعبر عن منطق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده ٠

على أن مصدر الاسلام مع ذلك وهو القرآن ، جمع مع الآيات التى ظاهرها الجبر آيات أخرى تثبت المسئولية الفردية ، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله ٠

فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة فى أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك فى أزمنتها ، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الانسانية المتدينة على العموم وعلى انه ليس خصوصية لدين معين ٠ واذا لم يكن خاصة لدين معين ، فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العامة للجماعة المتدينة أيضا ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية ٠ فاذا عثر المؤرخ الدينى على احداهما فى جماعة مؤمنة ، فلابد أن يعثر عند التفتيش فى اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى ٠

فاعتراف « ماكس هورتن » بناء على ذلك بوجود عقيدة الاختيار بين المسيحيين ، يتضمن الاعتراف أيضا بوجود عقيدة الجبر بينهم ٠ واشارته الى وجود الجبر بين المسلمين ، يتضمن لا محالة أيضا الاشارة الى وجود عقيدة الاختيار بينهم لا على انها منقولة اليهم عن غيرهم ، بل على أنها من تطورات الاعتقاد فى جماعتهم ٠

ثم أيعتقد ماكس هورتن بعد هذا : ان عقيدة الاختيار فى أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجع أن الفلسفة الاغريقية كانت من عوامل نضوج هذه العقيدة عند المسيحيين ؟ أو من عوامل لفت نظرهم اليها على الأقل ؟؟

يغلب على الظن انه يحتضن المسيحية ويحرص على أن تكون مسايرة للانسان فى تفكيره ، كشأن علماء العقيدة فى القرون الوسطى ٠ أو انه لا يرى فرقا بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه ٠ وكأنه ينظر الى أن آراء شراح المسيحية تساوى من حيث قيمتها فى الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل فى نصوصها ٠ ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة فى الأقانيم أو فى علاقة الانسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة ، وليس تصويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة فى العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الانسان العقلية تحت تأثير عوامل انسانية أخرى ٠

وسواء اكان الباعث له تقليد علماء القرون الوسطى ، او عدم التفرقة بين شروح الدين ونصوصه ، وحمل الانسان المؤمن فيه ووحى الله به ... فانه بهذا أو بذاك يبعد عن أن يكون بين مؤرخى الأديان أو مؤرخى الفلسفة ·

والى هنا نرى ان اثر اليهودية أو المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى لا يعدو فى الغالب توجيه نظر المسلمين الى معالجتهم مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة انسانية لها دين وعقيدة ·

اما الطريقة فى حلول بعض هذه المشاكل ، وان وردت الى المسلمين فى على المسيحية الفلسفة على الأخص ، مع تأثرهم بها فى بعض الأحيـــان ، فمصدرها فى النهـــاية فلسفة الاغريق ، كما لاحظنا ذلك مثـــلا من مسألة الأقانيم ·



المصـــدر الغربى

والفلسفة الاغريقية هى المصدر الثانى من مصـــدرى الثقافة غيـــر الاسلامية ، التى يظن انها اثرت فى التفكير الاسلامى الالهى منذ الاختلاط ، أو يدعى انها اثرت فيه ... سواء اكان فى توجيهه الى معالجة المشاكل التى عالجها ، أو فى الحلول التى رآها لها ·

وهى لم تصل الى المسلمين ــ سواء عن طريق الترجمة والنقل بوساطة السريان المسيحيين من نساطرة ويعاقبة (١) ، أم عن طريق اشتراك حملتها مع المسلمين فى أحاديث الجدل مشافهة ــ كما تركها فلاسفة الاغريق أنفسهم ، بل وصلت اليهم بعد أن عملت فيها عقليـــة أخرى غير العقليـــة الهيلينية (الاغريقية) ... وهى عقلية العصر الرومانى ، التى كان لهـــا طابع خاص ينسب اليها وتتميز به ·

ولذا لم يكن ما وصـــل الى المسلمين منها كله للاغريق ، ســـواء فى النصوص أو فى شروح هذه النصوص · كما لم يكن كله انتاج فترة واحدة أو عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ، بل يعد انتاج عصرين متلاحقين :

---

(١) النساطرة هم الكثرة : وتعليل ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين اليعـــاقبة فيما سبق فى هذا الكتاب ، ومن انهم هم الذين يمثلون المذهب العقلى فى المسيحية ، فمن اشتغل من المسيحيين بالفلسفة الاغريقية ، كانوا لهذا من النساطرة اكثر من غيرهم ·

العصر الهلينى ، والهلينى الرومانى • وكان طابعه لأجل ذلك طابعا مزدوجا أو مزيجا من طابعين مختلفين ، تبعا لما كان بين العقليتين اللتين تناولتاه فى عصرين متلاحقين من اختلاف فى التوجيه وفى النظرة الى الحياة •

والعصر الهلينى أو الاغريقى : يقصد به الزمن الذى كان فيه التفلسف الغربى وفقا على العقلية الاغريقية • وذلك منذ القرن السادس أو الخامس الى آخر القرن الرابع قبل الميلاد • وتقع فيه مدارس : الطبيعيين اليونانيين ، والايليين والفيثاغوريين ، والسوفسطائيين • كما تقع فيه مدارس : سقراط ، وافلاطون ، وأرسطو ، والمشائين •

اما العصر الهلينى الرومانى : فهو تلك الفترة الزمنية التى تلت هذا العصر ، وتفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الاغريقية فيما خلفته هذه من تراث فلسفى • والعقلية الأخرى التى تفلسفت فيه ليست هى العقلية الرومانية وحدها ، كما يعطى ظاهر التعبير بـ « العصر الهلينى الرومانى » ، بل هى عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الاغريقية فى العصر التالى لعصر الاغريق : فبجانب عقلية الرومان تفلسفت هنا عقلية مصرية وأخرى سورية ، وبمعنى أعم عقلية شرقية • فالعصر الهلينى الرومانى هو اذن الزمن الذى تفلسفت فيه العقلية الانسانية فى ظل الامبراطورية الرومانية ، فيما تركه الاغريق للانسانية من تراث فلسفى • ويبتدىء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما • والى منتصف القرن السابع فى الاسكندرية ، والى القرن الثامن فى سوريا والعراق فى مدارس : الرها ونصيبين وانطاكية ، أى الى عهد الترجمة والنقل عند العرب •

وتقع فى هذا العصر مدارس : الرواقية ، والابيقورية ، والشكاك ، والفيثاغورية الحديثة ، والافلاطونية الحديثة ، والاغنوسطية ، ومدرسة الاسكندرية الفلسفية •

ولكل من العصرين الاغريقى والهلينى الرومانى طابعه وخصائصه ، كما أشرنا الى ذلك • والوقوف على خصائص العصرين وقوف فى الجملة على خصائص الفلسفة التى وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها عقليتهم ، وقبل أن تتخذ منها موقفا مرددا بين القبول والرفض لها (١) •

---

(١) تذكر هذه الخصائص على وجه الاجمال ، بتذكر طابعى العصرين اللذين مرت بهما الفلسفة الاغريقية الى أن وصلت الى المسلمين ، يلقى ضوءا على موقف العقلية الاسلامية من آراء الاغريق ، وعلى الاخص فيما تسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الاسلامى فى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة ما بعد الاختلاط •

طابع العصر الاغريقى :

الفلسفة الاغريقية لم تكن ابتكارا لفلاسفة الاغريق ، بل كانت بالاحرى انتزاعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف • اذ التفلسف عندهم هدف أول الأمر الى التخلص من سلطان طائفة معينة ، هى طائفة الكهنة أو أرباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى الى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الايمان بها كما تلقى على الشعب وتلقن له ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الانسانى ، فما أيده العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم يرجح لديه بقى فى حيز الاساطير الدينية • فصلة الفلسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه أمر واضح • على معنى أن فلسفة الاغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب الاغريقى ، بعد أن قوم العقل الفلسفى هذه العناصر واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطقى وغيره منها •

ولهذه الصلة بين فلسفة الاغريق وثقافة الشعب الاغريقى الدينية ، نعثر فى الفلسفة الاغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التى كانت للعقيدة الاغريقية قبل التفلسف وفى زمنه • وعقيدة الاغريق كانت أدخل فى معنى البدائية من أية ديانة شرقية صاحبتها فى الوقت •

وأهم هذه العناصر التى تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : **عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير فى الكون وفيما يجرى فيه من احداث •••**

ومعنى ذلك انه يعتقد أن المؤثر فى الكون متعدد وليس واحدا ••• هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعية أو أخرى مجردة عن مشخصات الطبيعة • لكن اذا عثرنا على عنصر التعدد هذا فى الفلسفة الاغريقية ، عثرنا عليه فى صورة تغاير ما يكون عليه فى الديانة الشعبية : عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفيا مستورا • اذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس فى ذات العناصر التى تكون فى كل منهما ، بل فى الصورة التى تبدو فيها هذه العناصر ، تبعا للفرق بين العمل العقلى الذى هو أساس الفلسفة والتصور الخيالى البدائى الذى هو أساس العقيدة الشعبية •

فنسبة التأثير فى أحداث الكون الى عقول الأفلاك ـ كما يراه بعض فلاسفة الاغريق فى الصلة بين عقل القمر وعقل الانسان ـ ينبئنا عن أثر العقيدة الشعبية اليونانية فى الفلسفة الاغريقية • فالعلة الأولى ليست هى وحدها المؤثرة فى الكون فى نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى

لها التأثير فيه أيضـا ـ وهى تلك العقـول التى تحرك الأفلاك ، وهى متعددة مختلفة المنازل والمراتب • غير أن العقيدة الشعبية اذا عبرت عن مصـادر التأثير هذه بالآلهـة ، عبرت عنها الفلسفة بالعقول • والاختلاف بينهما اذن فى التعبير فقط ، لكنه ينبىء من جهة أخرى فى مجال التطـور الفكرى عن الفرق بين تصور انسانى بدائى وتفكير منطقى •

وجعل « النار الهيرقليطية » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية ربمـا يعتبر أثرا من آثار تقديس « النار » على العموم فى الديانات الشرقية ، وقد تسرب كثير من رسومها الى الاغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب فى القديم ، وربما يعد أثرا لمـا عرف فى القصص الدينى للشعب الاغريقى من أنه كان يؤله « النار » •

وعلى كل حال ، فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلا للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها فى الديانات القديمة •

وجعل « العقل الايلياتى » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية أيضا ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » • وقد كان تقديسها أصـلا لعقيدة التأليه فى الديانات البدائية (١) •

وكما أن تأثر الفلسفة الاغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعا خاصا بها ، كذلك مما يعد طابعا تتميز به أيضا أن التفلسف الاغريقى فى بدء أمره كان فى موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد ، ولم يراع التنسيق فى خطواته • وربما من أجل ذلك ، كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد • وأصحاب « النظام الفلسفى System » ـ وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو ـ كان لتفلسفهم هذا الطابع أيضا ، ولم يغنهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة فى جميع خطواتهم فيه • وسبب ذلك أن الفيلسوف الاغريقى فى معالجته لموضوع ما ، ربما تأثر فيهـا بأقوال بعض السابقين عليه ، فاذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضا • ولو نظمت هذه مع تلك ، استحال أن تتكون منها جميعا وحدة منسجمة ، مع أنه تأثر بكـلا النوعين وبدا تأثره هذا فى معالجتـه الفلسـفية لكل من الموضوعين •

---

(١) يرى « فند » العالم الالمانى ، فى كتابه « علم النفس للجماعة » فى الجزء الخامس طبع Kroener بليبزج سنة ١٩٢٢ : أن تقدير النفوس أساس التأليه فى العقائد البدائية •

ويبدو هذا الطابع ، وهو طابع عـــدم الانسجام ، فى تفلسف افلاطون وارسطو اكثر وضوحا منه فى تفلسف غيرهمـــا • وذلك لأن « نظامهمـــا » الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصد كل منهما أن يدخل فيها وحدات التفلسف الاغريقى السابقة عليه • وقد استعان كل فى تحقيق محاولته بفكرة عرفت به وعرف هو بها

فاستعان افلاطون بفكرة « المثال » •

بينما استعان أرسطو بفكرة « التطور » ، أو بما يسميها كذلك بفكرة « الصورة والمادة » •

وهما وان نجحا فى الجمع بين الفكر الفلسفية السابقة عليهما ، لكن لم يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله واخراج وحدة منه ، متسقة فى جوهرها وفى داخلها كاتساقها فى شكلها ومظهرها •• لأن هـــذا التراث الفلسفى الاغريقى ينسب الى عدة مدارس مختلفة ، قامت على اسس ربما تكون متباينة فى نظرتها الى الحياة ، وفى تقديرها للعالم •

فقد كان من هذا التراث :

الاتجاه الطبيعى : وهو ذلك الاتجاه الذى يقوم الطبيعة ويقـــدر وجود المـــادة ، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقـــدمه ••• فى مذهب ديمقريط ومذهب اليونانيين قبله •

وكان منه **الاتجاه الالهى** : الذى يعترف بما بعد الطبيعـــة ، وهو ذلك الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه ••• ويمثله مذهب الايليين وسقراط •

وكان منه **الاتجاه الصوفى** : وهو الذى يرمى الى التقليل من قيم العالم الحسى أو انكارها ، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه ، والفرار الى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحرية المطلقة لهـــا ، بعد أن كانت مقيـــدة بقيود المـــادة فى هذا العالم وشـــقية بها ••• ويصـــوره مذهب الفيثاغوريين •

وكان منه **الاتجـــاه المنطقى** ، **أو الاتجاه الانســـانى** : وهو القائم على اعتبار الانسان وتقويمـــه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معيـــارا لاختبار

الحقائق ··· ومذهب سقراط ، والسوفسطائيين قبله ، مع ما بينهما من فرق ، يحكيان هذا الاتجاه ·

فتأثر الفيلسوف بهذه المدارس المتنوعة والاتجاهات المختلفة ، لابد أن يبرز فى انتاجه مهما قويت شخصيته · وبقدر تعدد المدارس الفلسفية المختلفة التى يتصل بها الفيلسوف فى تفلسفه ومعالجته العقلية ، يكون اختلاف الأثر وتعدد جوانبه فيها ·

وكل من افلاطون وارسطو حاول أن يهضم فى « نظامه » كل ما سبق به من آراء ، رغم تعددها واختلافها · ولتعدد تلك الآراء واختلافها ··· نجد فى انتاجهما الفلسفى ما يصور أثر المدارس الفلسفية السابقة عليهما :

فافلاطون ، مع كونه الهيا ، غير صريح فى القول بقدم العالم أو بحدوثه · وهو ينزع الى التصوف ، ومع ذلك يلقب بصاحب « الكليات » فى المنطق ، مع أن التصوف يعتمد على البصيرة والمنطق يعتمد على العقل ·

وارسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذى يقتضى تعددا بين القدماء · وهو صاحب « الارغانون » ، ومنظم « معيار » الفكر بتنظيمه المنطق الصورى ، ومع ذلك يذعن لدعوى تأثير عقل القمر فى عقل الانسان ، وبصلة العقل المستفاد بالعقل الفعال على وجهة أن احدهما قابل والآخر فاعل ·

ومعرفة هذا الطابع للتفلسف الاغريقى ، وهو طابع الجميع ، من شأنها أن تسهل مهمة الباحث الذى يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الاغريق وتوفق بينهما · فسيعثر حتما فى تفلسفهما على رابطة فأكثر تجمعهما · كما قد تقدم اليه الأدلة للحكم عليهما بعدم الاختلاف ·

وعمل **المدرسة الافلاطونية الحديثة** من بين مدارس العصر الهلينى الرومانى على الأخص ، كان لا يتعدى اختيار ما يلائم بعضه بعضا من تفلسف الاغريق · وعندما بدت فى فلسفة المدرسة مشابهة بين افلاطون وارسطو ، لم تكن هى مختلفة فى نسبة آراء لواحد منهما لم تكن له : محاولة بذلك اظهار عدم الاختلاف بينهما : مع أن الاختلاف فى النسبة كان رغبة منشودة فى اتجاهها ، ولم يكن منها فى واقع الأمر أكثر من « انتخاب » من فلسفة كل منهما · وفلسفة كل منهما لما تقدم ، تعطى حتما وجه الشبه والملاءمة ، لأنها

جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف • وكل ما عمله الواحد منهما فى هذا الشتيت لم يكن الا محاولة ايجاد وحدة منه لم تبلغ حد الانسجام والتآخى : فارسطو ، مع براعته ودقته فى هذه المحاولة ومع عمقه فيها اكثر من أستاذه افلاطون ، مؤمن موحد وملحد زنديق ، منطقى تجربى وزاهد متصوف ، ينكر البعث ويقول به •

وبعض مؤرخى الفلسفة الاغريقية ، لأنه غفل عن هذا الطابع ، أتى بعدة محاولات لرفع ما يبدو فى فلسفة افلاطون أو ارسطو من تناقض وتضارب • وكان قوام هذه المحاولات انكار نسبة بعض الآراء الى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرأيين المتضادين بوضع رأى منهما فى فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأى الآخر فى فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التى عينت أولا • لكن الواقفون من المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الاغريقية ، وهو انه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لا تكون وحدة منسجمة ، لا يحاولون هذه المحاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غير موجود فى واقع الأمر ، يجعلونها فى التحديد او التعبير ، فى صياغة العبارات الفنية ، وهى العبارات الاصطلاحية •

فالفلسفة الاغريقية كما تشتمل على عنصر الوثنية فى صورة مقنعة غير صريحة وهو عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير : تشتمل أيضا على تضارب خفى مستور ، أو على عدم انسجام تام بين الفكر والآراء التى جاءت نتيجة لبحوث فى موضوعات مختلفة ، أو كانت جمعا لاتجاهات فلسفية متعددة •

طابع العصر الهلينى الرومانى :

لهذا العصر ثلاثة أطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن بعض • وان كان لها جميعا طابع عام ، هو طابع العصر كله :

الطور الاول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ايضا • وتقع فيه : **الرواقية** ، **والابيقورية** ، ومدرسة **الشكاك** ، وبداية مدرسة « **الانتخاب والتوفيق** » Fklektizismus .

الطور الثانى : ويمتد من منتصف القرن الأول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، وطابعه « **الانتخاب والتوفيق** » : الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء

أخرى دينية أو تصوفية من جهة أخرى • كما يتميز بالعمل العلمى فى كتب القدامى من مؤسسى المدارس الفلسفية الاغريقية عن طريق شرحها والتعليق عليهـــا •

وفى هذا الطور دخل التصوف الدينى الشرقى فى عناصر « الاختيار » مع الفلسفة الاغريقية • وتقع فيه : الرواقية المتأخرة ، والفيثاغورية الحديثة ، والابيقـورية المتأخـــرة ، والفلسفة الهلينيـــة اليهـــودية (فيلون الاسكندرى أو اليهودى) • والفلسفة الهيلينية اليهودية هى النوع الفلسفى الذى اشتبكت فيه آراء الاغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق التوفيق بين الطرفين ، بامالة احدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يجمع فيه بينهما •

الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما ، والى منتصف القرن السابع بعد الميلاد فى الاسكندرية • ويمثل سيطرة الافلاطونية الحديثة ، وقيام مدرسة الاسكندرية وتطـــورها •

فالافلاطونية الحديثة : لا تعدو اذن أن تكون حلقـــة من حلقـــات العصر الهلينى الرومانى • وهى آخر حلقة فيه على وجه التحديد بناء على رأى بعض مؤرخى الفلسفة ، أو هى الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه بناء على رأى بعض آخر • ووقوعها فى هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه ، وقـد امتاز بأنه لم يكن عصر انشاء بل كان عصر عود على بدء : امتاز بأن العقليـــة المتفلسفة فيه لم يكن لهـــا استقلال فى الانتاج الفلسفى ، فتفلسفها كان قائما على ما خلفه رجال العصر الاغريقى ، وهو العصر السابق عليه • وعمـــل الفلاسفة فيه كان عبارة عن « **انتخـــاب** » من المدارس الفلسفية السابقة ، و « مزج » العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو شرح وتعليق على كتب القدامى السابقين ، وبالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو :

وقد مالت الرغبة فى « **الانتخاب** » الى الأخذ من التصوف الشرقى ، وضم بعض عناصره الى الفلسفة الاغريقية • وظهرت هذه الرغبة بالاخص فى الطورين الثانى والثالث لهذا العصر •

فتفسلف رجال الأفلاطونية الحديثـــة بناء على هـــذا دار فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، والتصوف الشرقى • وطابعه يتمثل فى « الانتخاب » من تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقى • كما يتمثل فى الشرح والتعليق على كتب القدامى •

واذا قلنا : ان تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، فمعنى ذلك اننا نعثر فى هــذا التفلسف على خواص الفلسفة الاغريقية : نعثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية : اليهودية ، والمسيحية • لأن اساس هذه الآراء هى تلك العناصر البدائيــة للعقيدة الشعبية ، التى من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التاثير فى الكون •

واذا قلنا : ان طابعها « الانتخاب » ، فليس بالغريب أن نجدها مزيجا من الافلاطونية والفيثاغورية ، والارســطية ، والرواقية ، والتصــوف الشرقى وهى فى الواقع تمثل كل هذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقـافية ، ما بين انسانية ودينية ووثنية •

وقد وصلت الافلاطونية الحديثة الى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الادنى ، وهى تجمع كل هذه العناصر • لكنها وصلت اليهم مغلفة بغلاف آخر ، وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييــد « لوحدة » « الأول » ، وبساطته • ولهذا سر بها المسلمون اول الأمر ، وقدروا فيها « عصمة الحكمة » • ومن اجل ذلك ايضا استبعدوا أن يكون لحكمــاء الاغريق مقصد يتعارض مع الاسلام ، ما داموا قائلين « بالوحدة » وما داموا يرون الزهد وسيلة لسعادة الانسان ، وان أعطى ظاهر عباراتهم ما يفيد هذا التعارض فى بعض الأحيان • ولأنهم استبعدوا هذا القصد من الاغريق حاولوا أن يوفقوا بين افلاطون وارسطو عندما تبدو بينهما معارضــة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتهما من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان أعطى ظاهر النصوص فى الجانبين نوعا من التضارب بينهما •

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الافلاطونية الحديثة ، وقد كان خاصة للفلسفة الاغريقية قبلهــا • كما لم يدروا أن « واحدها » الذى جاءت به معطل غير فاعــل • ولم يدروا أخيرا أن فى صوفيتها تطرف ، فضلا عن انها اختلطت بوثنية الديانات البدائية فى صورة فكرية راقية ، فى صورة مصقولة عليها سمة العقل ، ولهـا طابع التعليل المنطقى •

ويجدر بنا أن نتحدث عن الافلاطونية الحديثة فى شىء من التفصــيل والوضوح ، لأن عمل من يسمون بفلاســفة المسلمين قام فى الغــالب على تعاليمها ، كما ان العقلية الاسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم بالذات مواقف مختلفة •

واذا أردنا أن نقف على تطور الاتجـــاه الميتافيزيقى من اتجاهات هذا التفلسف الافلاطونى الحديث ، لأنه هو الذى يعنينا الآن ، كان من الأوفق أن نتابع المؤرخ الفلسفى ايبرفيج Ueberweg (١) فى عرضه له ، لحداثة بحثه عن هذا المذهب ودقته فى ذكر الروابط بين تياراته المختلفة •

وايبرفيج قد نحـا فى عرض هـذا الاتجـاه الميتافيزيقى منحى خاصاً به : اذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التى وقعت فيها مراحل تطوره ، كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهاية لمدرسة الافلاطونيـــة الحديثة بوجه عام ، بينما غيره جعل امتدادها الى منتصف القرن السابع •

والفترة من منتصف القرن الرابع الى منتصف القرن السابع اعتبرهـا تاريخا لمدرسة اخرى سماها «مدرسة الاسكندرية» ، وجعلها خلفا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة ، لكن مع اختـــلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها : فبعد أن كان اتجـــاه الافلاطونية الحديثـــة مركزا فى الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الاغريقية ، اى فى اتجاه ربما يتنافر مـع المسيحية (٢) ، اصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجهـــا الى بحث

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » : اخراج Dr. Karl Praechter استاذ الفلسفة بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ ج ١ •

(٢) اذ ان الافلاطونية الحديثة كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية ومن الديانة الاغريقية والديانة الشرقية • ولهذا كان افلوطين ـ مؤسس هذه المدرسة ـ يتمتع بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين • من غير شك لابد ان يوجد تنافر بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية ، وبين المسيحية •

والاشتغال على العموم بالناحية الميتافيزيقية فى الفلسفة مظنة لقيام عداء ، او مظنـــة لاستمراره بين الدين والفلسفة • لان رسالة الدين ـ وغايته الاولى تقديس الاله وتمكين هـذا التقديس من نفوس المعتقدين به ـ تعنى بتفصيل ناحية الاله المعبود ، اكثر من عنايتها مثـــلا بتفصيل طبائع الانسان او المخلوقات او الوجود كله ، والفلسفة الالهية عرض مفصل ايضا للاله ولكنه عرض لأراء الانسان فيه ، لا ارآؤه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين • ومن شان التفصيل فى القول ان لا يدع مجالا للاحتمال ، اذ الاحتمال نتيجة للاجمال او الابهام • واذا انقطع مجال الاحتمال ، او كاد ، فالاراء المفصلة من طرفين مختلفين فى شىء واحد ان قام بينهما تعارض لم يكن من السهل رفعه ، لان التاويل ـ فى الغالب ـ هو طريق هذا الرفع • والتاويل لا يكون الا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون ـ كما اشرنا ـ عند التفصيل والتحديد • وليس هناك من ضمان فى الا تتعارض اراء الاله فى نفسه ـ التى يعرفها الناس عن طريق الوحى ـ مع اراء الانسان فيه ، حتى على فرض أن اراء الاله فى نفســـه تناولها الانسان بالتعبير عنها ، فذلك لا يضمن عدم تعارضها مــــع اراء الانسان التى ابتدعهـــا فى تحديد الاله •

العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحيــة الميتافيزيقية او مع اهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى ، ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية • وربما كان التقرب من الدين ورجاله هو العامل فى تعديل اتجاهها فى البحث وتحويله من الناحية الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية •

كما أن من الفوارق بين المدرستين فى نظره ان الانتخــاب والمزج كان يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثة ، بينما كان الشرح للآراء الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الاسكندرية •

ويضـــم شروح مدرســـة الاسكندرية لكتب القدامى ــ وبالأخص لكتب افلاطون وأرسطو ــ الى شروح المدارس السابقة عليهـــا فى عصرنا الهلينى الرومانى هذا ، تكون أنواع الشروح التى شرحت بها كتب القدامى ووصلت الى المسلمين ثلاثة :

شروح المشائين فى الفترة الثانية من فترات هذا العصر : وفى مقدمتها شروح الاسكندر الأفروديسى (١) •

---

(١) Alexandaros von Aphrodisias من مشـــائى الفتـرة الثانيـــة من فترات العصر الهلينى الرومانى (من منتصف القرن الاول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، اى قبيل الافلاطونية الحديثة) •

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد فى اثينا • وكان من اشهر شراح كتب ارسطو ، ومن اجل ذلك لقب من المتاخرين بارسطو الثانى ، ومن شروحه الباقية للآن : شرحه للتحليل الاول او القياس ، وطوبيقيا او الخطابة ، وما بعد الطبيعة • وقد ضاعت معظم شروحه لكتب ارسطو المنطقية والطبيعية والنفسية •

وفى تاليفه كان يوضح تعاليم ارسطو فقط • ويؤيدها ضد الرواقية بالاخص • ونظـراته الفلسفية قد تغاير نظرات ارسطو مغايرة عظيمة : اذ ان اساسها لديه ذلك المذهب الطبيعى الذى يعرف بمذهب « Straton » • فمثلا الامور الجزئية بالنظر الى ادراكنا سابقة على الامور الكلية فى راى ارسطو لكنها متاخرة عنها بالنظر الى الطبيعة ، اما الاسكندر الافروديسى فيراها سابقة عليها بالنظر الى الادراك والى الطبيعة معا • كما انه متمسك بالمذهب الاسمى : فالعام فى نظره او الكلى هو الذى لا وجود له الا فى الذهن ، لانه نتيجة الانتزاع من الاشياء الجزئية ، وهو فى نظرته الى العام على هذا النحو يمثل الطرف المقـــابل لافلاطون كما يتفق فيهـــا مـــع Boetlos . (Ueberweg فى كتابه الفلسفة ج ١ ص ٥٦٤ ــ ٥٦٥) •

والقفطى يتحدث عنه (ص ٤٠ ــ ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ ــ ١٩٠٨ م فى كتابه « اخبار الحكماء ») : « بانه كان فى زمن ملوك الطوائف بعد الاسكندر بن فيلبس ، وكان فيلسوف وقته • وشرح من كتب ارسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الايام الرومية وفى الملة الاسلامية ، والى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) عند من يعنى
==

شروح رجال الافلاطونية الحديثة : التى فى مقدمتها شروح فورفوريوس الصورى • ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لماذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمة الفارابى وابن سينا •

واخيرا شروح مدرسة الاسكندرية الفلسفية : وهى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joennes Philoqnos ، واصطفن الاسكندرى Stphanos Von Alexandreia • ووجود هذه الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الاغريقية ، مع ما بقى فيها من عناصر الوثنية ، فى صورة دينية شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية • كما قد يعلل لنا اقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها •

هنا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القدامى : شروح للمشائين اتباع ارسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنخبين من المدارس الفلسفية الاغريقية ، أو منها ومن الديانة الاغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى •

والنوع الثالث من الشروح للمقربين أو الموفقين بين التراث الفلسفى الاغريقى والمسيحية ، من أصحاب مدرسة الاسكندرية الفلسفية •

***

=

بهذا الشأن • وقد شرح : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيفوراس » •

والشهرستانى فى كاتبه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٤) يؤرخ له بقوله : « هو من كبار الحكماء رأيا وعلما ، وكلامه أمتن ومقاله أرصن • وافق ارسطوطاليس وزاد عليه : فى الاحتجاج على ان البارى عالم بالاشياء كلها : كلياتها وجزئياتها ، على نسق واحدة وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثيره » •

وله كتاب فى « النفس » ، ادى فيه الى انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة اصلا حتى القوة العقلية • وخالف استاذه ارسطوطاليس فى قوله : ان الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولذتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط اذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ » •

وهكذا يبدو الاسكندر الافروديسى فى نظر الشهرستانى مسلما : يقول بعلم الله بالجزئيات ، وبفناء النفوس ، ويجعله معارضا بذلك استاذه ارسطو معارضة صريحة •

هل وصل الاسكندر الافروديسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم ان رغبة المؤلفين المسلمين فى ان يروا فى شغف موافقة « الحكماء » للاسلام فى رأيه ، قد أضفت عليه هذه الصورة ؟؟

الافلاطونية الحديثة

هى ـ كما يقول المؤرخ الفلسفى ايبرفيج Ueberweg ـ محاولة فلسفية لايجاد محيط عام يدخل فيه ما نقل من الآراء الفلسفية والدينية الافريقية او الشرقية الاصل • وكانت عنايتها بالجانب الالهى من هذه الثقافات المختلفة اكثر من غيره •

ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة اطوار :

الطور الاول : ما تنسب المحاولة فيه الى مدرسة افلوطين وتلميذه فورفوريوس •

الطور الثانى : وتقع فيه محاولة المدرسة السريانية ، وهى مدرسة جامبليكوس Jamblichos .

الطور الثالث : وهو ما تم فيه من صنيع مدرسة اثينا ، وهى مدرسة بلوتارخوس Plutarchos ، ومن بعده برقلس Proklos .



١ ـ مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس

افلوطين المصرى أو الشيخ اليونانى (١) :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده : بالجدل النازل والجدل الصاعد ·

واستخدم النوع الاول فى شرح « الطبيعة العليا » أو « الوجود الاول » ، كما شرح به صدور العالم عنه ·

وفى شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الاول ، انتهى الى أنه واحد على نحو خاص · ولهذا النحو الخاص به ، عرف هذا الوجود الأول فى المصطلحات الفلسفية بـ « واحد » افلوطين ·

---

(١) افلوطين المصرى Plotinos ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى · وقد عاش ما بين سنة ٢٠٣ ، ٢٦٩ م ، وهو الذى حول تعاليم الافلاطونية الحديثة بعد ان كانت آراء منثورة الى مذهب ، او هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة على الاقل ·

وقد اتجه لتعلم الفلسفة فى سن الثامنة والعشرين ، ولكنه لم يجد من رجال جامعة الاسكندرية من يشبع رغبته العقلية ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas. وقد استمر متتلمذا له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة ، وفى هذه السن انضم الى رجال حملة القيصرية التى قادها Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢ م · وابتغى من اشتراكه فيها ان يلم بالفلسفة الفارسية ، لكنه خاب فى امله عندما هزمت الحملة واضطر هو الى الهرب متجها نحو Antiocheia فى الشرق الادنى كى ينجو بنفسه ·

وفى سن الاربعين ذهب الى روما ، وهناك اخذ يدرس الفلسفة وابتدا بداية ضعيفة فيها ، ولكنه بعد فترة اخذ فى النجاح والشهرة حتى وصل الى حد كبير فيها · فكان يسمعه كثير من اعضاء مجلس الشيوخ الرومانى ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara.

ولحسن علاقته بالحكام فى هذا الوقت وضع رسما لمدينة سعيدة فى كمبانين Kambanien فى ايطاليا ، على نمط المدينة الافلاطونية Nomoi ، وقرر ان يسكنها هو واتباعه بعد اتمامها · وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا ، لكن سرعان ما فهم من حاشيته بان افلوطين يريد ان يحقق مدينة افلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون ·

وزيادة على قيامه بالتدريس ، كان يقوم بالفتيا وابداء الرأى فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العلمية · وبعد ان اقام ستة وعشرين عاما فى روما رجع الى كمبانين طلبا للراحة ، وهناك جاءته المنية ·

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت آراؤه التى يعرضها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب او رسالة ، وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على امونيوس سكاس فيما بين

وفى شرحه لصدور العالم عن الوجود الاول ، انتهى الى ان الموجودات جميعها بما فيها هذا « الوجود الاول » تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة • وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو وحدة الوجود •

اما الجدل التصاعدى فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ، والنفسية ، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الانسان • وهذا الجانب

=

الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته • وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح افلاطون وارسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : Aspasios ، والاسكندر الافروديسى ، مع اضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص اليها ، بفهم امونيوس •

وفى سن الخمسين فقط ابتدأ ـ بناء على الطلبات الخارجية ـ يكتب اجاباته على مشاكل وقته ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قربا بين مدرسته وكتب ارسطو • وقد اصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفوريوس مراجع تاريخية يتعرف منها المؤرخ اليوم اراء افلوطين، اذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة الى نفسه باتخاذ العدد ستة او تسعة شعارا مقدسا له • لكنها مع ذلك لا تخلو من صعوبات ، لما فيها من اسقاط علامات الكتابة ولما فيها من تركيز الافكار (اذ يقال ان افلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) •

وفى هذه الرسائل تناول افلوطين المسائل الرئيسية لمذهب الافلاطونية الحديثة ، مفصلا منها النواحى الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) النفسية والاخلاقية • كما اضاف الى هذه المسائل فى رسائله مسائل اخرى اختص بابرازها ومناقشتها •

وايبرفيج Ueberweg يقول فى كتابه السابق : ان افلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى • لكن البحث التاريخى حتى الآن لم يعط العناية الكافية لتحديد صلات ارائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتاخرة • كما لم يعن بالتتبع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم • ولأن هذا هو موقف البحث التاريخى التحليلى من افلوطين وفلسفته ، جاء حكمه عليه مبالغا فيه •

اما علاقة رسائله وكتاباته بتطوره النفسى والعقلى : فعندما بلغ التاسعة والخمسين كانت له احدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والستين ضم الى هذا العدد اربعا وعشرين رسالة اخرى ، وفى الايام الباقية من حياته كتب باقى رسائله •

و « فند » الفيلسوف الالمانى والعالم النفسى قسم حياة افلوطين العلمية ، بناء على اخبار تلميذه فورفوريوس ، الى ثلاثة اقسام :

من سنة ٢٥٣ ـ ٢٦٢ : عده فيها افلاطونيا •

ومن سنة ٢٦٢ ـ ٢٦٨ : جعله ارسطوطاليسيا •

ومن سنة ٢٦٨ ـ ٢٦٩ : نظر اليه على انه رواقى •

(تاريخ الفلسفة : Ueberweg ، ج ١ ص ٥٩٩ ـ ٦٠٩) •

الأخلاقى والنفسى لا يعنينا هنا فى عرض فلسفة أفلوطين ، ما دمنا قد قصرنا العرض على الجانب الالهى منها •

واحد افلوطين :

واحد افلوطين (١) هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات ، التى سماها أفلوطين بالأول مرة وبالطبيعة العليا مرة أخرى ، لأنه الوصف الذى كان ملفتا لنظرهم من بين الأوصاف التى حدد بها أفلوطين أول الموجودات عنده • فوحـــدة الأول فى نظره لا يعنى بها أن يكون واحدا فى واقع الأمر فحسب ، كما هو المتبادر من الوصف بها ، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا فى التصور الذهنى •

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده اذن واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى • والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ، كما أن التركيب لا يتطرق اليه بأى وجه من الوجوه ، وهو لهـــذا بسيط كل البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة •

ولأنه واحد من كل وجـــه ، لا يوصف فى نظر أفلوطين بوصف يقتضى تكثرا فيه • فلا يقال عنه : هو عقل ، كما لا يقال : هو معقول ، أى موضوع لعمل العقل : اذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الانسان هناك فى دائرته ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقـــول ، لأن كون ذاته معقولا له ••• ان رفع التكثر فى واقع الأمر فى مرتبته لا يرفعه فى التصور الذهنى لها • فالعقل أمر اضافى ولذا يستلزم ـ ذهنا ـ معقولا معه • فوصف الأول بالعقل يوجد فى دائرته اذن تكثرا • كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكثر فيه أيضا للسبب نفسه ، اذ كون الشىء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشىء الذى هو عقل بعينه موضوع المعقولية لنفسه •

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الاول » فى الموجودات وحدة مطلقة ، حرص على أن يبعده فى تصور الانسان له عمـــا يجلب اليه كثرة مـــا ولو

---

(١) تعتمد فى هذا العرض لآراء افلوطين على كتب تاريخ الفلسفة : Windelband, Messer, Ueberweg.

بالاعتبار · ولهذا يقول عنه « هو فوق (١) الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا ، فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل ·

كما لا يصفه بأنه جوهر ولا بأنه عرض ، لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية · فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض معه اذا ما تصوره جوهرا لأن الذهن لا يقف عندئذ على تصور أنه جوهر فقط بل يندفع لتصور مقابله معه وهو العرض · وذلك من غير شك يقتضى تكثرا فى مرتبته ، والفرض أنه واحد من كل وجه : فى الواقع وفى التصور ، على معنى أن الذهن لا يتصور فيه كثرة بحال اذا ما تصوره ، وكذلك وصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة فى دائرته ، للعلة نفسها ·

لكن مع تشدد افلوطين فى عدم وصف أول الموجودات عنده بأى وصف يؤدى الى ازعاج وحدته ، نراه يصفه بأنه خيــر · ولو سألته عمـا يؤدى اليه وصفه الاول بأنه خير من التكثر الاعتبارى على الأقل فى ذاته ، لأجابك : بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته · فليس هناك فى مرتبته الا الخير ، وذاته وخيريتـــه شىء واحد ·

لكن جوابه هذا لا ينفى الكثرة الاعتبارية فى ذات الاول بسبب وصــفه بأنه خير ، ولم يزل شرحه لاوله يتضمن لذلك نوعا من التضارب : فهو يحرم مرة وصفه بأى وصف يؤدى الى تكثره ، ويستبيح لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدى الى ذلك · وبينما نراه من أجل حرصه على وحدة هذا الأول يسلك طريق السلب (٢) فى شرحه ، على معنى أنه بخلاف ما يتصور الانسان فى جانبه من صفات ، يعمد هنا فيصفه بطريق ايجابى ويحكم عليه بأنه خير ·

وربما كان فى تعقله بالأفلاطونية ورغبته فى الأخذ بآرائها ، ما يوضح لنا سر هذا التضارب عنده فى شرحه لأولــه · اذ الافلاطونية جعلت من بين « المثل » مثالا أعلى وأكمل : وهو مثال الخير ، ومثال الخير لهذا يعتبر أول

---

(١) « مسانت لانا » يشرح ذلك : بان ابداعها للاشياء لا عن روية وفكر ، فهى متعالية عن الفكر ، فصدور العالم عنها كفيض شعاع الشمس من عين الشمس ·

(٢) طريق السلب نتيجة المبالغة فى عدم تحديد الله · واتخاذ السلب فى وصف الله كان مذهبا قصد به صيانة « العموم » له ، لان من خصائص « العموم » فى التفلسف القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقى ·

الموجودات فى الرتبة والمنزلة عند افلاطون • وقد حرص افلوطين على أن يجارى زعيمه افلاطون فى « المرتبة العليا من الوجود » ، ولا يتخلف عنه فيها وصف « أوله » بأنه خير •

وقد بدا لنـا من حرص افلوطين على أن يجعل « أوله » واحدا من كل وجه ، أنه التزم أن يكون غير عقل • وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر أن أول الموجودات عنده لا يساوى الانسان ، فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود • لكن بعد أن تصور كمال أوله فى كونه واحدا من كل وجه، وفى أنه على خلاف ما يريده الانسان له ، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها •

واذا كان أول الموجودات عنده واحدا من كل وجه فكما التزم أن لا يصفه بوصف يؤدى الى تكثر فى ذاته ولو بالاعتبار ، التزم أيضا فى صدور العالم عنه أن يكون الصدور بالطبع ، لا بالارادة ، اذ اضافة الارادة له فى نشأة العالم عنه تستلزم مرادا • وهكذا اذا تصوره الانسان مريدا أوحى ذلك له بأن يتصور فى مرتبته مرادا حتما ، وهذا يقتضى تكثرا فى التصور على الأقل ، والفرض أنه واحد من كل وجه ، أى لا يتصور الانسان فى مرتبته أى تكثر اذا ما تصوره •

ولأجل هذا كله كان « الاول » فى الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض • ولمبالغته فى وحدته على هذا النحو عد صاحب « الواحد » • فنسبة « الواحد » اليه لمبالغته فى شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر فى الواقع (١) •

افلوطين و « وحدة الوجود » أو وحدة « الاصل » :

فهو لم ير للوجود أصلين : المـادة ، وقوة أخرى مشكلة لها كمـا رأى الاغريق ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الأصل ، فقال : ان « الأول » أصـل الوجود كله حتى المـادة ، بينما رأت الرواقية أن أصله « المـادة » ، حتى الله مادة وان كانت رقيقة •

---

(١) ربما تشرح تسمية المعتزلة فى الثقافة الكلامية الاسلامية بأصحاب « الوحدة » على هذا الوجه ، اذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لانهم قائلون : بأن الله واحد ، والا فالمسلمون جميعا قائلون أيضا بوحدانيته ، ولكن لمبالغتهم فى شرح هذه الوحدانية ومبالغتهم فى تنزيه الله عن التعدد بارجاعهم صفات المعانى الى صفة واحدة هى العلم ، ثم يجعل العلم عين الذات ، كما هو رأى الحسن البصرى •

وفارقها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم ، بينمــا جعلت الرواقية الله حالا فى العالم ·

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضا بصاحب « وحدة الوجود » ، وذلك لأنه أراد أن يظفر فى صلة الموجودات بعضها ببعض بحظ لم يظفر به افلاطون وأرسطو من بعده ·

فافلاطون حاول أن يوجد صلة بين عالم الأزل وعالم الفناء ، وبين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المـادة ··· حاول أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحقق فى الواقع مغايرتهما ، كما أثر عن الثقافة الدينية فى وقته ، وربمــا كان يأمل فى أن يرفع الاثنينية بينهما ، واتخذ أساسا لهذه المحاولة ما سماه بـ « المثل » (١) · وقوام فكرة المثل هذه : أن ترى فى أحد العالمين أصلا ، وفى الآخر فرعا يتفرع عنه ، ولذا تجعل من أحدهما ظلا للآخر وشبيها به · وبين الشىء وظله ، أو بين الشىء وشبيهه يبدو تلاؤم واتفاق على الأقل فى الظاهر · وربما قنع افلاطون بمثـل هذا الانسجام الظاهرى ، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبــدو تنافرهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الاثنينية » ·

وهو فى حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر فى هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها الى العقل ودقة المنطق ·

---

(١) المثل جمع مثال Idee : وهو فى الاصل « المعنى » · ووجوده عند افلاطون وجود حقيقى ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة · وبحده : على انه ليس بجسمى ولا مادى ، يؤثر على النفوس الانسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقى » الدائم · و « المثل » تكون عنده العالم العقلى او المعنوى او المجرد · وهو وراء هذا العالم المحسوس ولا يدرك الا بالتفكير والتأمل ·

وقــد لاحظ مؤرخــو الفلسـفة وفى مقدمتهــم فنــدلبند Windelband على فكرة « المثل » انها لم تراع التجارب حق رعايتها ، ولذا هى لم تشرح هذا العالم شرحا تطمئن اليه النفس · ومعنى انها لم تراع التجارب فى شرح هذا العالم المحسوس انها تتخطاه نفسه الى عالم خارج عنه تفرض فيه وحدة « الحقيقة » و « الوجود » ، وترى أن من هذه الحقيقة ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته ، فوجود هذا وجود مستعار وحقيقته « ظل » لتلك الحقيقة :

ويرجعون قيام « المثل » على هذا النحو الى تأثر افلاطون فى فلسفته بنظرة الايليين فى « وحدة الوجود » ·

ويضم الى هذا النقد الموجه الى افلاطون عن طريق فكرة « المثل » ، ان عنصر الخيــال يسيطر على شرحه وتفلسفه على العموم ·

وارسطو فى ميتافيزيقيته حاول أيضا أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه أراد أن يتلافى فى محاولته هذه ما عابه على أستاذه أفلاطون فى تحديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب . واستخدم هنا عبارة « الصورة والمادة » ، كما قد يستخدم عبارة الواجب والممكن هنا كذلك . وبرهن على أن وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » . وحينما استخدم عبارة الواجب والممكن ، برهن على أن وجود « الواجب » من ذات « الممكن » (١) .

ومن جهة أخرى يرى أن تصور الذهن للواجب لذاته يقتضى حتما تصور الممكن ، لأن « الاكتفاء بالذات » اذا أخذ فى مفهوم الواجب لذاته ينساب الذهن حتما الى تصور مقابل له « لا يكتفى بذاته » ، الى مفتقر الى غيره ، وذلك هو الممكن . فارسطو بناء على ذلك اذا جعل الصورة المحضة أو الواجب لذاته الها ، وجعل مقابله وهو المادة المحضة أو الممكن - عند التعبير بأحدهما - أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين : بين كامل مكتف بذاته وآخر محتاج الى غيره ، الى هذا المكتفى بذاته .

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح الى الشعر والخيال ، فى تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر . لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال الكامل غير المفتقر - وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة - يجذب غير الكامل وهو ما عبر عنه بالممكن أو المادة . وبذلك يتحرك الممكن أى تتحرك المادة نحو الكامل شوقا اليه وطمعا فى أن يصير كاملا مثله ، ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك والا لما كان كاملا ، وغير الكامل مفتقرا فى حركته نحو مثله الأعلى الى محرك ليس هو ذاته (٢) .

---

(١) ساق ارسطو على برهنته هذه من الادلة ما يأتى :

الاول : ان مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الادنى فى مرتبة الكمال الى الاعلى فيها ، ولهذا يجب ان تكون نهاية السلسلة كمالا ابديا على الاطلاق .

الثانى : ان كل حركة لابد لها من علة محركة ، وبالسير فى سلسلة المحركات يجب ان يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .

الثالث : ان الحركة مجاز وانتقال من الامكان الى الحقيقة يحدث بموجود حقيقى بالفعل، وبناء على هذا يجب ان تكون هناك قوة محركة خالية عن الامكان ، اى موجودة بالفعل ، وهى ما عبر عنها بالصورة المحضة او الواجب .

(كتاب « تاريخ الفلسفة » August Messer ، ج ١ ص ٧٤) .

(٢) ربما كان ارسطو فى جعله للواجب جمالا ، وفى كون جماله يجذب غيره اليه ، متاثرا بافلاطون فى وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبانه لذلك معشوق من غيره .

فهو ان شرح الصلة بما شرح على نحو ما رأينا ، واقتنع بأنه بهذا الشرح تلافى ما أخذه على أستاذه إفلاطون فى تحديده الصلة بين العالمين كما أملت عليه فكرة « المثل » من استخدام الشعر والخيال ، لا شك أنه بالتصوير السابق مال مثله الى الشعر والخيال فى تحديد هذه الصلة • وزاد عليه انه جعل من التلازم الذهنى بين واجب وممكن أو صورة محضة ومادة شرحا لعـــلاقة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على ارتباط بين موجودين غير ذهنيين • أى أنه حكم التصور الذهنى فى بناء العلاقات الواقعية •

وقد أخذ على فلسفته ، وعلى الفلسفة الاغريقية بوجـــه عام ، تحكيم التصورات الذهنية فى تكييف الأمور الواقعية وشرحها •

وأفلوطين المصرى حاول بعد أفلاطون وأرسطو ايجاد صلة بين العالمين أيضا ، وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدت محاولته فى صـــورة أخرى • وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلها قمة عليا وطرفا أدنى ، اذ جعلها سلســلة متصلة الحلقات : فى نهايتها العليا « الأول » أو ما سماه « الطبيعة الاولى » أو « الواحد » ، وفى نهايتها « المادة » ، وبين الأول والمـادة بقية الموجودات ، وهى متفاوتة فى القرب أو البعد من أحدهما • وتحـــدث هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

الأول (وقد تقدم الحديث عنه) •

والعقـــل •

ونفس العالم ، أو النفس الكلية

والمـــادة •

امـا العقل فصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » ، ويعتبر صاحب المرتبة الثانية فى الوجود بعده • ووحدة الأول من كل وجه تتكثر فى العقـــل الآن بالاعتبار ، لأن مقتضى كونه عقـــلا يستلزم معقولا ، أى يستلزم « موضوعا » للتعقل • فهنا اذن « الثنينية » فى التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول •

وقد صدر عن الأول لا فى وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهـــوم بين الموجودات المجردة •

وصدوره عنه ، وكذا صدور الأقل في مرتبة الوجـــود عن الأعلى منه مباشرة ، لا يقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفا ونقصا ؛ لأن المسبب للوجـود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره ، فلو باق على حاله • وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به ، كالواحد في الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه في وحدته •

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منـه ، لأن اعتبار ارادة له يخرجه عن سكونه واستقراره ، كما يخرجه عن وحدته • فاثبات كونه مريدا كما يحمل على تصوره ذا ارادة يحمل على تصور مراد معه ، والطبع أو الضرورة في تعليل الصدور عنه هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق اليها تكثر ما •

وافلوطين عمد الى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذى لا يؤثر في سكون « الأول » ولا ينقصه في ذاته ، فيمثل « الأول » بالشمس تضيء محيطها دون أن يؤثر اشعاعها فيه في استقرارها وفي جـوهر ذاتها ، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه • فهو مانح الوجـود والتحديد أو التشخيص للذى يليه ، ومع ذلك هو باق على حاله •

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات في منزلة « صـانع العـالم » Demiurg عند افلاطون ، كما يجعله أيضا متضمنا « للمثل » الأفلاطونية عدا مثال الخير ، لأن مثال الخير هو « أوله » • ويدلل على تضمنه « المثـل » بقوله : اذا كان العالم المعنوى وهو عالم « المثل » خارجا عن « العقـل » ، فالعقل لا يملك « الحقيقة » في ذاتها بل له صورتها ، كما يملك « اللاشيء » صورة « الشيء » ، و « العـدم » صورة « الوجـود » • واذا كان لا يملك « الحقيقة » في ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض ، لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حتما « للمثل » وكانت هي موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن كونها معقولات ، وان كانت معقولات كلية فحسب •

ويجعل أفلوطين « الأول » عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطـون ، ويجعله « العقل » مع ذلك متضمنا لبقية « المثل » ، يكون قد أقر بالمثل الأفلاطونية جميعها في تفسيره لأول الموجودات وللتالى له في مراتب الوجود •

ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها في المرتبة التالية للعقـل ، وهي آخر الموجودات في عالم المجردات عنده ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين

العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الالهى ، كمـا هو شـــان « نفس العالم » عند افلاطون ، في كتابه « طيماوس » · ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الالهى فى طبيعتها : فهى تنظر الى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيـــه من حقائق موجودة · وهى بحكم مركزها كحلقـــة وسطى بين العالم المجـــرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشىء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجـــزأة باعتبار انها تدخل فى هذا العـــالم المحسوس وتوجد فى كل مكان فيه ، وان كان وجودها فى اية ناحية منه ككل لا انقسام فى وحدته ، اذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخيص بل كشىء صاحب حركة وكقوة مدبرة له ·

وهى فى الواقع الشىء الذى يمثل بالذات « وحدة الوجود » عنده ، أى الصـــلة بين العالمين · وعن طريق شرح اتصـــالها بالعـــالمين فى تصـــويره لهذا الاتصال تتبين ميزته عن افلاطون وارسطو فى محاولة الربط بين موجودات الكون كله ·

ولأنها عنده بمنزلة اداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلى المجرد كما لم يشأ أن يجعلها كلها من العالم المحسوس ، بل جعلها تمثل نصيبا من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الذى هو من خصائص العالم الالهى فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها أيضا بالتجزئة والانفصال مرة اخرى · ومعنى عدم انقسامها انها لا تخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنـه العالم الأول،ومعنى تجزئتها انها تخضع للتحديد المكانى الذى هو من مشخصات العالم الثانى · ولما كان الجمع بين وصفى التجرد وعدمه والتحديد وعدمه فى شىء واحد يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يوضح هذا بأن جعـــل تجزء « النفس » فى هذا العالم ليس على سبيل التشخص ، بل ككل : فهى لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء منثورة ، كانت منقســـمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الأجزاء فيه · ولكن اتصالها بأقسامه وأجزائه ليس على معنى انها مقطعة قطعا تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء فى هذا العالم ، بل فى كل قسم أو جزء فيه صورة كاملة منها ·

ولا ادرى : أهذا ميل منه بها ــ لحرصه على كليتها ــ الى طرف ، وهو طرف العالم الالهى : اكثر من أن يمثل بها « الوساطة » بين شيئين مختلفين ويمثل وضع « بين بين » ؟

ويزيد فى شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصور نصيبا من كليهما ، وتجمع بقدر الامكان الخصـــائص الرئيسية لكل منهما • فيدعى أن مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض أدى الى فرض نفسين : لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس ، والثانية هذه هى « الطبيعة » أو « طبيعة العالم » • وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه الى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر الى العالم المحسوس نحو الأدنى •

وهى فى جملتها لها قوة التدبير والايجاد فيما تحتها نيابة عن « العقل » فوقها ، ذلك العقل الذى هو موكل عن الأول بدوره فى الايجاد لما تحتـــه والتأثير فيه • ولأنها نائبة فقط فى ايجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره ، فرض افلوطين على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على نعمة وجوده •

وقد فرض افلاطون قبله شكر هذا العالم « للمثل » وعلل فرض الشـكر عليه لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود فى نظره كمال ونعمة • وقد سبق أن اعتبر افلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل » (١) •

وهكذا نرى افلاطون وافلوطين قد نسب كلاهما الايجـــاد والتدبير الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود ، فنسبه افلاطون الى « المثل » وأســـنده افلوطين الى « العقل » • وتبعا لهذا جعـــلا شكر هذا العالم المحســـوس فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، الى صاحب المرتبـة الثانية فى الوجود أيضا : وهو « المثل » فى نظر افلاطون ، و « العقل » فى نظر افلوطين • وليس اتفاقهما فى هذا وليد الصدفة ، بل هو حرص افلوطين على متابعة افلاطون فى رأيه الفلسفى ، يشرحه ويتفلسف على أساسه •

وهكذا كان من نتائج حرص افلوطين على تعاليم افلاطون أن قال «بنفس» واحدة ، كما قال افلاطون • ولكن محافظته من ناحية أخرى عـلى « وحـدة الوجود » فى شرح الكون ، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرته الى فرض نفسين (٢) : نفس رفيعة وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين : اتجاه الى أعلى وآخر الى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه •

---

(١) كما سبقت الاشارة له فى هذا الكتاب •

(٢) ربما يكون أخذه بالقسمة تحت تأثره بكلام أرسطو فى التفرقة بين العقل والنفس الحيوانيـة •

والمـادة هى اصل هذا العالم المشاهد ، وهو ما تحت هذه « النفس » الأفلوطينية ، ووجوده كشعاع لها فقط ، اذ المـادة التى هى أصله تحد من « الحقيقة » فيه ، لأنها نقص ، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوى كله حقائق محضة • فهذا العالم ليست له حقيقـــة ذاتية وبالتالى ليس له كمال ذاتى ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه •

وهى كاصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير فى سلسلة الموجودات ، بينما « الاول » يصور الطرف الأعلى والقمة فيه • والشعاع الســـاقط من « الأول » بواسطة « العقـــل » ، ثم عن طريق « النفس » الى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك ، يتضاءل شـــيئا فشيئا حتى يتحول فى « المـادة » التى هى الطرف الأخيـــر فى سلسلة الموجودات الى ظلام • و « الحقيقة » التى فى « الأول » تتحول عن طريق التـــدرج الى عدم فيها ، وخيريته بدورها تتحول فى النهاية عن طريق التـــدرج أيضا الى شر فيها ••• فهى ظلام ، وعدم ، وشر •

وفهم أفلوطين لهـا على النحو المشار اليه من أنها أصل العالم المحسوس ومن أنها تمثل : الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ، يتصل بأفكار أفلاطون • ففى كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المـادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثانى فى تكوين هذا العالم وخلقه ، هى القابل لكل شىء ، أو هى القابل لكل أثر ومكان لكل أثر • وهى عنده قيـــد للنفس وسجن لهـا (١) •

وهكذا :

تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » ، و « المـادة » ، سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين •

وبصدور « العقل » عن « الأول » ، وصـــدور « النفس الكليـــة » عن « العقل » ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، وصدور « المـادة » التى هى أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » عنده ، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه

---

(١) فيلون اليهودى يتصور « المـادة » أيضا كعلة للنقص والشر فى هذا العالم ، وهو تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال : Numenios Kronios وكذلك كان رأى الارسطية والرواقية •

وبتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » ، يتضح تحول النور الى ظلام أو صدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود الى عدم أو صدور العدم عن الوجود أو اللاشىء عن الشىء ، وأخيرا يتضح تحول الخير الى الشر أو صدور الشر عن الخير ٠

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب الى المسبب ، ومن النور الى الظلام ، ومن الوجود أو الشىء الى العدم أو اللاشىء ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة ٠ فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما ٠

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول فى تبرير وجودها : ان العالم المحسوس صورة للعالم المجرد ، فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة كما لذلك العالم مادة ، ولكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع irrealität كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس ٠

وهنا أيضا نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين فى نظرته للنفس الكلية والعالم المحسوس وأصله ، اذ العالم المحسوس فى « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد ٠

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقيته ابعاد الصعوبة فى تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل ، أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط ٠ اذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها بل هى طبعها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ، بل هى طبيعته (١) ٠

واذا اتضح تصور الشر فى المادة على هذا النحو ، ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبعها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « وحدة الوجود » الأفلوطينية هذه ، وهى محاولة ربط الوجود كله بعضه ببعض وصدوره عن شىء واحد ، أن تحل محلها

---

(١) بينما الشر فى نظر بعض الكلاميين الاسلاميين طارىء على مخلوقات الله وليس ذاتيا فيها ٠

« الأثنينية » الصريحة : وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : «الأول» و « المــادة » وليس هو سلسلة واحدة ، لأن « الأول » و « المــادة » متقابلان بناء على هذه الصعوبة المتصورة ٠

لكن اذا فهمنا انه فى نظر افلوطين ليس بين طرفى الوجود : « الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضدا ونقيضا له ، اتضح تصور صدور الشر عن الخير ٠ فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة أقل منه خيرية ٠٠٠ وهكذا تقل الخيرية بالتدريج فى سلسلة الموجودات وتقل « الحقيقة » بالتدريج ويقل النور بالتدريج ، وبالتالى تكثر الشرية بالتدريج ، ويكثر العدم بالتدريج ، ويكثر الظلام بالتدريج ، حتى يصل الأمر الى « المادة » ٠ فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المــادة » تحمل نصيبا من الخير الى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قربا من « الأول » أو بعدا عنه ، فالشر عنــده أمر طبيعى فى الوجود ٠

لكن قد يحكى عنه انه يقول بطروءه ٠ وعندئذ يحاول تبريره فى العالم جملة ويدعى أن حكمــة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ، بل تبــدو فى النظام العام للكل ٠ وهو اذ يحاول التبرير على هذا الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكــار الرواقية أيضــا ، اذ العالم فى نظر الرواقية كامل بقدر الامكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة اجزاؤها بعضها ببعض بوساطة الجاذبية بين هذه الأجزاء ٠

وملخص افكار افلوطين الآن فى « أول » الموجودات عنده انه :

لا يوصف بأنه عقـــل ولا معقـول ، ولا بأنه جوهــر ولا عرض ، ولا بأنه مريد ٠٠٠ ويوصف فقط بأنه خير ٠ ولكن كونه خيرا هو عين ذاته ، وليس عرضا قائما به ، حتى يفضى وصفه به الى تكثر فيه بوجه من الوجوه ٠

وانــه واحد من كل وجه : فى الواقع ، والتصور ٠

وأن صدور « العقل » عنه بالطبع وليس بالارادة ، لأن وصفه بالارادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان ٠

كما تتلخص آرائه في « وحدة الوجود » بأن :

« المادة » صادرة عن « الأول » الخير ، والنور الكامل ، الموجود على الحقيقة • ومع ذلك هي شر ، وظلام ، وعدم •

وأنه لا تضارب بين خيرية « الأول » ونوره ووجوده الحقيقي من جهة ، وبين صدور المـادة عنه التي هي شر وظلام وعدم « ولا شيء » من جهة أخرى ، لأنه ليس في سلسلة الموجودات عنده موجود محايد يخلو من خصائص « الأول » وخصائص « المـادة » •

وأن النفس الكلية منقسمة الى قسمين ، أو هي ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى •

وأن هذا العالم كامل ، وكماله في النظام العام الكل ، وليس في العناية بكل فرد • وهذا العالم صورة للعالم العقل ، ومرآة له •

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت في بنائها : الأفلاطونيـــة ، والأرسطوطاليسية ، والرواقية • أو بعبارة أخرى ان افلوطين مزج في مذهبه بين هذه المدارس الاغريقية الثلاث ، كما قدمنا (١) •

---

(١) هل ما قيل حول « أول » افلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، اثار بعد ذلك عند المسلمين مسألة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلا بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟

اذ الوصف بذلك من شأنه ان يوجد كثرة في ذات العالم ، على الأقل في التصور ، لأن العلم نسبة بين عالم ومعلوم • والفارابي كان له في هذه المسألة رأيه • كما كان لابن سينا رأيه الذي يخالف فيه الفارابي نوعا من المخالفة ، ولابن رشد رأيه الذي يخالف فيه الاثنين معا ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقتربون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالي وبقية رجال المدرسة الاشعرية رأيهم الذي يعارضون فيه الجميع •

هل قول افلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه • ان « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الارادة ، اثار مسألة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين ؟

اذ القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود « الأول » وربما يعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالقدم في هذه المسألة ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، احدى النتائج الايجابيـة لدخـول القول « بالطبع » في الجمـاعة الاسلامية • كما يعد اصرار المعتزلة والاشعرية على القول بحدوث العالم صدى سلبيا له •

هل تدرج الموجودات في الوجود وفي صدورها عن « الأول » ، وفي انها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وان المؤثر في اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة ، كما صوره بوحدة الوجود»

فورفوريوس السورى (١) :

فورفوريوس السورى Phorphyrios كان فيلسوفا ، وشارحا لكتب القدامى من فلاسفة الاغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين ، كما كان مؤلفا : لــه رسائل كثيرة ، تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو • وقــد الف مقـــدمة فى المنطق لم تزل متـــداولة للآن ، وهى المعـــروفة بايساغوجى Eisagoge • ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القـــديم ، وكذا فى القرون الوســـطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ،

= عند افلوطين ، اثار فكرة العقول عند ابن سينا فى صدورها وترتيبها ؟

اذ هذه تنبىء عن ان وجود الاشـــياء عن الاول ، أو تصور وجودها عنه ، على الاقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبىء عن ان التأثر فى ابراز الاشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد • كما أثارعنده أيضا فكـرة الربط بين عالم الحس وعالم المعقول ، عن طـريق جعل « المادة » وهى أصل العالم الحسى صادرة عن عقل • .

هل حكم افلوطين على كمال العالم بأنه كمال فى الجملة ، وان العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ، بل بالنسبة للكل ، اثار مسألة العناية التى عبر بها ابن سينا عن ارادة الله ؟

ويلخص رأيه فيها : « ان الارادة نفس العـلم • وعلم الاول بكيفية الصـــواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل • وأما الشر فطارىء فيما دون عقل القمر ، فى المادة العنصرية ، وفى الاشخاص ، دون الانواع • والله لم يقض به الا بالعرض ، اذ انه اراد الخير ارادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدى اليه المادة من شر ، مادام الخير موجودا • وعالمنا الذى ــ كما يقول ــ يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة » (نصه الكامل فى كتاب « النجاة » ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨) •

مناقشة هذه الصلات وغيرها نتعرض لها فى الجزأين الثانى والثالث من هــذا الكتاب عند الكلام على موقف العقلية الاسلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الاغريقية •

(١) عاش ما بين (٢٣٢ : ٣٠٤ م) وتسميته بالسورى نسبة الى سورية كلها ، وقد يلقب بالصورى نسبة الى صور على ساحل الشام ، وهى المدينة التى ولد بها • ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لــ Ueberweg .

وابن سينا فى كتابه الاشارات (ج ٢ ص ٦٧) يصف فورفوريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوريوس ، عمل فى العقل والمعقولات كتابا (لعلة ايساغوجى) يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله • وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولافورفوريوس نفسه • وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول » •

والغربيين • وقـد عدت ضمن شروح ارسـطو ، وترجمت الى اللاتينيـة ، والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات (١) •

وأساس شرحه الفلسفى لبعض كتب أستاذه افلوطين ، كان قد أعده منذ أيام التلمذة عليه • وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب افلاطون وارسطو (٢) ، افتتح سلسلة طويلة لشراح الأفلاطونية الحـديثة • وشروحه لأرسطو لا تقل فى العدد عن شروحه لأفلاطون ، وكتب المنطق نالت من بين كتب ارسطو الفلسفية حصة الأسد من شروحه • وبقى الآن من شروحه لأرسطو : الشرح المدرسى للمقولات ، وهو فى صورة سؤال وجواب • أما الشرح العميق لها فلم يبق منه الا نتف وقطع مفككة •

ونقضه للمقولات فى شروحه يعتبر الموقف التاريخى له فى هذه المشكلة •

طريقتـــه :

وقد جمع فى كتبه السبعة بين تعاليم افلاطون وارسطو ، متأثرا فى هذا الجمـــع بنظـــرة بوزيدونيوس Poseidonios من أصحاب المدرســة الرواقية (٣) ، ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيار » Synkretismus • ومذهب « الجمـــع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحدة • وسيطرة هـــذا المذهب كانت فى الفترة الأخيـــرة من العصر الاغريقى على الأخص •

---

(١) يذكر القفطى فى كتابه (اخبار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سـنة ١٣٢٦ هـ) متحدثا عن فورفوريوس وسبب تاليفه ايساغوجى فيحكى عنه انه قال : « كلام الحكيم ـ ارسطو ـ يحتاج الى مقـدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفسـاد اذهانهم » • ثم يحكى عنه انه : « شرع فى تصنيف كتاب ايساغوجى ، فاخذ عنه واضيف الى كتب ارسطوطاليس وجعل أولا لها ، وسار سير الشمس الى يومنا هذا » •

(٢) شروحه لافلاطون وارسطو يذكرها ابن النديم فى كتـابه « الفهرست » كما يذكـرها القفطى فى كتاب « اخبار العلماء باخبار الحكماء » عند حديثه عن افلاطون وارسطو •

(٣) من مفكـرى الرواقية المتوسطة ، عاش من سنة ١٣٥ ـ ١٥١ ق.م • وهو مسـورى وكان رئيسا لمدرسة رودس التى تخرج فيها شيشرون • وهـو الذى صـاغ « مذهب وحـدة الوجود » الذى تاثرت به الافلاطونية الحديثة صياغة فلسفية •

وتأثرت بنظرة Poseidonios السابقة ، اضطره الى وضع رأى أرسطو فى « قوى النفس » موضع رأى افلاطون فى « أقسامها » • ومع ذلك شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح •

وعمله الفلسفى الذى يقوم له ما كان فى شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى •

تفلسفه :

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أنه طبع فكرته بطابع عملى ، كما أكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها • ولذا تراه ركز الغرض من التفلسف فى قسم واحد من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منها ، اذ رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع الى شهوة النفس ، وليس الى البدن • وبناء على تحديده مصدر الشر على هذا النحو ، اتخذ الزهد وسيلة لتخليص النفس وتطهيرها منه ، كما جعل الزهد نفسه فى بحث المعرفة الوسيلة المجدية الموصلة لمعرفة الله •

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم ، ورأى أن لا بدء له فى الزمان ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Blutarchos Von Athina لهذه الفكرة •

ولكفاحه هذا انضم الى اكزينوقراطيس Xenokrates وآخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق بالعالم ، مؤيدا لهم فى أن افلاطون يقصد قدمه لا حدوثه فيما ذكره فى هـــذا الكتاب متصلا به (١) •

---

(١) الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوريوس انه كان يدعى : « ان الذى يحكى عن افلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » • ثم ينقل عنه انه جاء فى رسالة له الى انابانو ــ اسم لـ « يامبليخوس » ــ هذا النص . « ما أقر به افلاطون عنـــدكم من انه يضـــع للعـــالم ابتـــداء زمانيا فدعوى كاذبة • وذلك أن افلاطـــون ليس يرى أن للعـــالم ابتـــداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهـــة العلة ، ويزعم ان علة كونه ووجوده ابتداؤه ، وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله : ان العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من شىء ، وانه خرج لا من نظام الى نظـــام ، فقد اخطأ وغلط • وذلك انه لا يصح دائما أن كل

فى الناحية الاخلاقية :

وفى الناحية الأخلاقية راى تنوع الفضيلة الى اربعة انواع :

أدناها الفضائل السياسية : وتحقيقها عن طريق تخفيف الانفعالات ، وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه · ولأن تحقيقها مرتبط بالسلوك الحسن مع الغير ، سميت بالفضائل الأهلية او الفضائل المدنية · والنظرة اليها على : انها أدنى الفضائل كانت لأفلوطين قبله ايضا ·

وتعلو هذه الفضائل السياسية فى المنزلة فضائل اخرى : وهى التى ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى الى تطهير الانسان كفرد من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف ·

والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه : يشمل تلك الفضـــائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحــده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات اثر يذكر فيها ·

اما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية : فلا تتبع النفس ، بل العقل وحده · وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضــيلة ، وعلى غرارها أو عـلى صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة ، ولذا كانت جميعها اقل منها فى المنزلة ، وان كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا « **الاصل** » ·

وفورفوريوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة ، يجعل الفضائل التى ترتبط بتهذيب الفرد أعلا قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهى نظرة توحى بأن الميل الى العزلة كان يسيطر على توجيهه فى حياته · ولذا يحكى عنه أنه كان زاهدا ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهـد

=

عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام · وانما يعنى افلاطون ان : (الخالق اظهر العالم من العدم الى الوجود) ، وان وجوده لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق » ·

وربما يكون هذا النص الذى يحكى الشهرستانى تأويله عن فورفوريوس ، وهو ذلك الذى وجـد فى كتـاب « طيماوس » لافلاطون ، واختلف الشراح فى فهم غاية افلاطون منه : يبغى القـدم أم الحـدوث للعالم ؟ وحمله اكزينوقراطيس ومن شـــايعه على القـــدم ، وأيدهم فيه فورفوريوس ·

كثيرا ، وبعدم تناول اكل الحيوان ، مما يدل على انه كان متدينا أو صوفيا ، بعكس تلميذه يامبليخوس ٠

موقفه من المسيحية :

وفى اثناء اقامته بصقلية Sizilia ، كتب خمس عشرة رسالة فى نقض الوهية عيسى ، وهذه الرسائل هى التى يشير اليها آباء الكنيسة كثيرا فى ردودهم على الأفلاطونية الحديثة ٠ وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاءه ودقته ـ التى تدين بفضل كبير لدراسته ـ اللغوية ، نقد الانجيل ، مما جعله المعبد للنقد الحديث له ٠

ففورفوريوس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متـديـنا بديانة شعبية ، أى كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا ٠ وهذا كله كان له أثره فى تفلسفه : فى نظرته الى النفس وعلاجه لها ، وفى تحديده مصدر الشر ، وفى نظرته الى الفضيلة ، وأخيرا فى عدائه للمسيحية ٠



٢ ـ المدرسة السورية

زعيم هذه المدرسة الفيلسوف يامبليخوس Jamblicos (١) ، وكان تلميذا للمشائى اناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفوريوس بعده • وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب افلاطون وأرسطو •

فى الناحية الميتافيزيقية :

وهو فى الميتافيزيقا وان اخذ بمبدأ افلوطين فى الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى ، الا انه زاد عليه فى عدد الوساطات• وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسات ، كما عقد فكرة الوساطة نفســها •

وكان للعقيدة الشعبية الافريقية تاثير عليه فى زيادة عدد الوساطات ، لأنها توحى بتعدد الآلهة ، وتحدد لكل اله عملا خاصا به • فكان لابد أن يجعل كل الهته فوق عالم الحس ، وان يرتبهــا على حسب وظيفتها ومنزلتهــا فى العقيدة بين « الأول » الواحد وهذا العــالم (٢) • وباكثاره من الوساطات بادخال عناصر دينية افريقية وشرقيــة ، وادماج ما ورد فيها من الهــة فى سلسلة الوساطة ، عبد الطريق لتطور المذهب الالهى فى الافلاطونية الحديثة •

وفى بحثه المعرفة يذكر : أن معرفة الآلهة من طبع الانســان ، قبــل أن يحصل له التأمل والروية ، وقبل أن تتكون فيه ملكة النقد • ومعرفة الانســان للآلهة فى نظره مصاحبة فى الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير • ولذا ليس بصحيح فى رأيه أن يقال : ان الانسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز أن يتحدث مطلقا عن معرفتها ، لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرك

---

(١) توفى فى حكومة قسطنطين الاكبر سنة ٣٣٠ م ، ونسبة مدرسته الى سوريا أو الشام اشارة الى مولده باحدى مدن الشام ، ويعرف عند العرب باسم امليخوس •

(٢) الديانة المعددة أو الديانة الشعبية تفرض على الدوام فرقا بين الهتها : فهناك فيها الاكبر والكبير ، وهناك الأصغر والصغير ، بحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تاثير ، ولو عن طريق القصص والاساطير •

ومدرك ، بين شخص يدرك وموضوع يدرك ، ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا بالألوهية ، اذ وجودنا فيض عنها •

وقد مزج بين الدين والفلسفة ، لكن مزجـه صاحبه التناقض وعـدم الانسجام : لأنه بينما هو فى ناحية واضح تمام الوضوح فى تحديد المعـرفة الدينية ، وعدم ارتباطها بالجدل العقلى ، وبنائها على فطرة الانسان وطبعه ، اذا به فى ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة فى تعليل العقيدة الدينية تعليلا عقليا ، وفى تنظيمها والربط بين أجزائها • وتعليل ما من شـأنه ألا يعلل • وشرح ما هو فوق العقل ، مدعاة لعدم الانسجام والتضارب •

وفى تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس ، بالمذهب العقلى للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى •

وبغض النظر عن نظامه الفلسفى System فى الجانب الالهى الذى يوحى بميله الى التصوف والروحية ، كان فى واقع أمره متصوفا روحيا • وفوق أنه متصوف ، كان يؤمن بالمعجزات وباتصال الانسان بالآلهـة عن غير الطريق الطبيعى كما كان يؤمن بالكرامات • وقد لعب ايمانه بهذه الأمور دورا رئيسيا فى تفكيره ، وفى حياته العملية • لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم إعتبار ما فى طبيعته من روحية وتصوف على ما له من فلسفة ، اذ ذلك يخرجه من بين هؤلاء الذين لهم أثر فى تطور المذهب الأفلاطونى الحديث •

منهجـه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر فى أنه وضع طريقة ثابتة لشرح المحاورات الافلاطونية Dialoges • والدور الذى قام به فى طريقة شرح افلاطون يعتبر دورا رئيسيا فى تطور الافلاطونية الحديثة نفسـها ، نظرا لأن عنايتها بشرح مذهب افلاطون تعد الأساس الأول فى تميزها كمدرسة فلسفية •

فقبله كان فورفوريوس يعتبر الشـارح الأول من رجال الأفلاطونيـة الحديثة : وكان يعلل شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل فى الأدب ، والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة • فكان لذلك مرتبطا فى تفلسفه بثقافته التى نشىء عليها ، وبذلك حيل بينه وبين الحرية فى الشرح العقلى حسـبما توحى اليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونية • كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة فى الشرح : فغدا كأنه نثر خيوطه على كل موضع تهيأ له ، مرة هنا ومرة هناك ،

ولم يعن بأن يكون نسجه نظيما منسجما ، اذ حرصـــه على ادخال العناصر السابقه التى تتكون منها ثقافته الأولى فى شرح مذهب فلسفى معين يفقده من غير شك وحدة المنهج فى الشرح ، ووحدة الاتجاه فى المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح ٠

ولكن يامبليخوس كان على العكس منه : اذ وضع قاعدة ثابتة لشرح محاورات أفلاطـــون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ما تعطى التراكيب فقط بغض النظر عن صلاتها بالسابق واللاحق منها ، بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة : فمثلا اذا كانت محاورة Dialog تعلقت فى جملتها بـ « الطبيعة » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يشرح شرحا طبيعيا ، واذا كانت ترتبط بـ « الأخلاق » فى جملتها فسرت أجـزاؤها كلها مـن الوجهـة الاخلاقية ، وهكذا ٠٠٠

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق الى الافلاطونية ، وأن يجعل من الافلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب أفلاطون ٠

فيامبليخوس فى الجانب الالهى تعمق فى ربط الديانة الشعبية الوثنية ـ من اغريقية وشرقية ـ بالفلسفة الاغريقية ٠ وفى المنهـج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة فى الشرح ، تخـرج من فكرة واحدة ، وترمى الى هدف واحـد ٠

وعلى قدر ما وجد من تعقيد وغموض فى تفلسفه فى الجانب الالهى ، وعلى ما فيه أيضا من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ما وجد من وضوح والتئام فى تفسيره لكتب أفلاطون ٠



٣ ـ مدرسة أثينـا

تنسب هـذه المدرسـة الى اثينا ، لأنهـا تبعت فلوطارخس الأثينى Plutarchos Von Athina . وتعتبـر اسـتمرارا للمدرسـة السـورية السابقة ، سواء فى طريقة شرح كتب افلاطون ، أم فى دعم المذهب الافلاطونى الحـديث .

برقلس :

وبرقلس Proklos يعد الزعيم الأول لها (١) ، وفى الوقت نفسه زعيم المدرسيين فى العصر القديم . وبوساطته وصلت الافلاطونية الحديثـة الى المرحلة الاخيرة من مراحل تطورها . ويعرف عند العرب باسم « ديياروخس » أى الخليفة ، والمراد خليفة أفلاطون فى رياسة دار العلم بأثينا .

وشرحه لكتاب « طيمـاوس » وكتاب « السـياسة » و « بارميندس » لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفى . وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هـذا .

ووراء هذا ، وذاك ، ضم الى فلسفة القدامى وبالأخص الى فلسـفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا الى فلسفة من سبقه من رجال الأفلاطونية الحديثة ديانات وطقوسا اغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا فى بناء فلسفى واحـد .

وطريقته فى الجمع مأخوذة فى جوهرها من أفلوطين ، ويامبايخوس ، لكنه مدين الى هذا الأخير على وجه الخصوص فى منهجـه فى شرح الكتب

---

(١) ولـد فى القسـطنطينية سـنة ٤١٠ م . وكان تلميـذا لأوليمبيودارس Olympiodaros فى الاسكندرية ، وفلوطارخوس . وتوفى فى أثينا سـنة ٤٨٥ م بعـد زعامة مدرسية طويلة قضاها فى أثينا بعد أن انتقل التعليم الافلوطينى الحديث اليها فى هذا الوقت .

والقفطى (فى كتابه اخبار : الحكماء ص ٦٣) ينسب اليه : القول بالدهر . كما ينكر أن يحيى النحوى تصدى للرد عليه . ويصفه بأنه : « متكلم عالم بعلوم القـوم وأحـد المتصـدرين لها » . ثم يروى عن المختار بن عبـدون ان برقلس كثير المطالعة لعـلوم الأوائل ، وكتبهم ، واخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله .

الفلسفية • وبطريقته الخاصة استطاع أن يرد فى يسر هيكل البناء الأفلوطينى الى مذهب افلاطون •

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينكر سواء فى تكوينه أو توجيهه ، ففضله الشخصى على الأفلاطونية الحديثـــة بالذات لا يجحد كذلك ، اذ جاء عمله فيها بعد نهاية تطورها ، كما ذكرنا •

رأيه الميتافيزيقى :

وفى ناحية ما بعد الطبيعة يرى للوجود أصولا ، كما يرى له تطورا • وهى عبارة عن تلك الموجودات التى وراء هذا العالم المحسوس ، وتتصل به اتصال تأثير وتدبير • وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد عنهـا بعد كمونه فيها ، ورجوعه اليها من جديد بعد هذا الظهور بناء على سعى وتقرب منه نحوها • فالأصول علة العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها ، بمعنى أنه مرتبط فى ظهوره ووجوده المرئى وفى حركته وسعيه نحوها أشـد ارتباط بها •

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيعود راجعا اليها ••• وكمونه فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته اليها كان لسعى منه نحو الخير ، وهى الخير كله (١) •

كمون ، فظهور ، فعودة ••• تمثل مراحل تطـــور هذا العالم فى نظر برقلس •

---

(١) ينقل الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١١) : ان لبرقلس كتابا « فى دهر – قدم – هذا العالم وانه باق » ، يقول فيه عن الوجود وتطوره وعن أصوله وعن الفرق والمشابهة بين هذه الاصول وما تفرع عنها ، ما يلى :

« لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر ، حدثت قشور واستنبطت لبوب • فالقشور دائرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى •

فانقسم العالم الى عالمين : عالم الصفوة واللب ، وعالم الكدورة والقشر • فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم • فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن هذا العالم دائرا ، اذ كان متصلا بما ليس يدثر • ومن وجه : دثرت القشور وزالت الكدرة ، وكيف تكون القشـــور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشـــور باقية ، كانت اللبوب خافية » •

ومشابهة ، ومغايرة ، وسعى ٠٠٠ تمثل أسباب تطوره عنده ٠

والوجود على الحقيقة ليس الا تلك الأصول ، أما كائنات هذا العالم فهى شبيهة بها فيه فحسب ٠ ولذا كانت غيرها كما كانت مفتقرة اليهـــا ، تسعى نحوها وتتجه فى حركتها اليها ٠

ويتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسباب تطوره ، نراه قـــد التزم فى ميتافيزيقيته مبـــدأ التثليث الذى عرفت به الأفلاطونية الحديثـــة وكان من أسسها ٠

والأصل الأول : الذى يخرج عنه هذا العالم يسميه **الطبيعة القديمة ، أو الأول ، أو الأول القديم ، أو العلة الأصلية أو الخير القديم** ٠ ووجـــوده ضرورى ، أى ليس الحكم بوجوده متوقفا على نظر وتأمل من الانسان ٠

وكل كثرة فى الكون مرجعها اليه باعتبار أنه واحد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع فى النهاية اليه باعتبار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير فى هذا الوجود يرتد اليه باعتبار أنه الخير المطلق ٠

ويرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، أو بالعلة الأصـــلية ، أو بالخير ليس دقيقا ، لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل ذلك ، فهو لا يدرك ، كما لا يستطاع التحدث عنه على العموم ٠ واذا أراد الانسان أن يتحدث عنه بغية وصفه وتقريبه الى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل ، فيشبهه بالشمس مثلا ، أو بطريق السلب كأن يقول عنه : **هو ليس هذا ، أو هو غير هـــذا** ٠

وتخرج (١) من هذه **الطبيعة الاولى** التى هى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود : وحدة أخرى ، فى داخلها كثرة ٠

وهذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التى هى **الطبيعة الاولى** وبين الكثرة غير المتناهية ، وهى هذا العالم المحسوس ، أى هى

---

(١) يحكى الشهرستانى (فى كتابه السابق ج ٤ ، ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم انه يقول فيه ، « ان (الأوائل) ـ الاصـــول ـ تكونت منهـــا العـــوالم ، وهى باقيـــة ، ولا تتـــدثر ولا تضمحل ٠ وهى لازمة الدهر ماسكة له ، الا أنها (جميعا) من (أول) واحد ، لايوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لان صور الأشياء كلها منه وتحته ، وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها الا الأول الواحـــد ٠ وهو الاحد الذى قوته أخرجت هـــذه الأوائل ، وقدرته ابدعت هذه المبادىء » ٠

واسطة بين العلة الأولى وهذا العالم المشاهد • ويسميها برقلس « هينادن » Henaden • وهى من الآلهة الشعبية عنده ، موضعها فى ترتيب الموجودات فوق « العقل » • ولا يتوقف وجودها على اعتراف الانسان بها عن طريق تأمله، شانها فى ذلك شأن الطبيعة الأولى • ويسند اليها تاثير الخير فى الموجودات تحتهـا •

وبمقتضى كونها من الآلهة ومصدرا للخير فى هذا الوجود تحتها ، تعتبر فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه •

وتليها مرتبة العقل • وبداخل مرتبته يوجد :

- الوجود intelligibel .
- والعلم intellektuell .
- والحياة التى تجمع بينهما ، intelligibel — intellektuell .

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحيـاة ، يعتبرها برقلس من الآلهة أيضا •

ثم تحت مرتبة العقل توجد النفس الكلية : وهو متفق مع أسـلافه من علماء الافلاطونية الحديثة فى كون رتبتها تلى رتبة العقل • وهى الصـلة المباشرة عنده بين غير المحدد الذى هو عالم الأصول ، والمحدد الذى هو العالم المحسوس • هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير ، وتنقسم فى نظره الى ثلاثة انواع : نفوس الهية ، ونفوس جنية ، ونفوس انسانية •

- أما النوع الأول : فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمها الاغريق ، وورد تعظيمها فى ديانتهم •

- وأما النوع الثانى : فهو بمثابة وسـط بين نفوس الآلهـة ونفوس الانسان ، بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية • ويشـمل نفوس الملائكة ، ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطـال • ولكل من هذه الأنواع وظيفته الخاصة به •

والاصول التى تكون عالم ما وراء الحس ، ولهـا التاثير فى هذا العالم المشاهد ، يرتبها برقلس اذن الى أربع مراتب :

مرتبة الطبيعة الأولى : أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه •

ومرتبة الوحدة التى بداخلها كثرة : وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، وهى التى يعبر عنها بهينادن ·

ومرتبة العقل : التى تشمل الوجود والعلم والحياة ·

ومرتبة النفس الكلية : وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس ·

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الالهى من النفوس كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، فى نظامه وتدبيره ، ويراه طبيعة حية (١) · ولأنه طبيعة حيـــة ، كانت هناك جاذبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها · وعن طريق الجاذبية والسيطرة ، يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء ، وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجذب والسيطرة لأنه الأقوى من مقابله ·

وتدخل آلهة الأفلاك فى كل نواحى الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمـر طبيعى بحكم هذا المبدأ · فالكون والفساد ، والنسل وعدمه ، فيما تحت فلك القمر ، يتصل اتصالا وثيقا بهذه الآلهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة ·

واذا كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة فى نظر برقلس ، فكيف يحتـــوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمـــل الآلهـــة ؟؟

برقلس يقر بوجود شر فى هذا العالم ، لكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب الوساطة · وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس · ووساطتها بين الطبيعة الأولى أو الله والعالم ، وعدم كمالها ، ناشىء عن ضعفها فى تقبل الخير الالهى كله · واذا ضعفت عن تقبل الخير الالهى كله ، فهى غير مفيضة له كله على

---

(١) كما تقول الرواقية ، فالعالم فى نظرها كالحيوان : جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل · والاله(وهو هذا العقل) فى نظـرها مفارق للمادة ممتزجا بها امتزاج الدم بسـائر الاعضاء وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب رتبتـه من الوجود · وما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب اثر الاله ، ودليل على حضوره وحلوله فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثرة من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركزة فيه تقوده الى ادراك الغاية المقصودة منه ·

هذا العالم ، ومن هنا وجد الشر فيه • وسبب ضعفها أنها مرددة بين الوحـدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ، بين غير المتحرك وبين الصافى النقى والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى : له الوحدة والثبات والبقاء ، وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء •

ومع اقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع اسناده الى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها (١) •

وبهذا برأ آلهته جميعها من ارادة وقوع الشر فى العـالم ، وبين أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم • فهو لم يحاول نزع الشر منه وجعله كله خيرا، بل نزه الآلهة فقط عن ارادة الشر وقصده ، وبين أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذى هو الطبيعة الأولى •

والمـادة مع أنها مبدأ للشر فى هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك ، لأنها لم ترده وان صحب وجودها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالا ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى (٢) •

---

(١) يحكى المسعودى فى كتابه (مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٣) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العـالم انهم يقولون : « ان الله لا يحب الفسـاد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وانه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وانه ولى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها • لم يكلفهم ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه • وان أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدرة الله التى أعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم : يفنيهم اذا شاء • ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته ، ولكان على ذلك قادرا • ولكنه لا يفعل اذ كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى » •

(٢) ينقل الشهرستانى عن برقلس وجها آخـر لتبرئة « الاول » من الشر فى العـالم ، محصله : ان هذا العالم سيؤول آخر الامر الى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيها بالعوالم الروحية • ومعنى ذلك ان « الشر » ليس أبديا ، بل هو عارض فيه • ونصه (فى كتاب الملل والنحل ج ٤ ص ١٢) •

« فالحق هو الجوهر المعد لطباع الحياة والبقاء ، هو أناد هذا العالم بدءا وبقاء بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه • ان هذا العالم اذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحيا ، بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية • وكان هذا ــ العالم ــ واحدا منها »

ولكن ما يحكيه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى العالم الى «الأول» قائم على سبب وجود الشر فيه أولا ، اذ مقتضى حكمة الآلهة ــ فى نظر برقلس ــ فى تدبيرهم =

رأيه الانسانى :

وفى البحث الانسانى عالج ناحيتين :

الناحية الاولى : أن نوعى النفس اللذين فوق العقل الانسانى وهمـــا النفس الالهية والنفس الجنية ، لا يدركان عن طريق المعرفة العقلية للانســان ، لأن الشىء الذى يدرك عن طريق عقل الانسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته • وكون المعرفة الانسانية لا تتصل الا بمـــا هو فى مستوى العقـــل الانسانى أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة • وبناء على الأخذ به لا يدرك العقـل الانسانى مـا فوقـه من نوعى النفس الالهى ، والجنى • فاذا أراد ادراكهما وجب أن يكون هو مساويا لهما فى المرتبة ، ومساواته لهما لا تتحقق الا عن طريق الزهد ، والزهد نفسه هو طريقه أيضـا الى معرفة الله ، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » •

وللزهد هذا الأثر فى ادراك الانسان لمـا فوقه لأنه المخلص له من دنس هذا العالم ، وبالتالى عائد به الى جوهره الروحى الصافى ، فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علته فى المنزلة عندما غطى هو بالقشور • واذا كان العقـــل الانسانى لا يدرك ما فوقه من أنواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفته بالله لا تتم كذلك الا عندما يكون الانسان شبيها به ، فمتحدا معه • ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى الى بلوغ هذه الحال الأخيرة •

وهذا القدر من أحوال المعرفة الانسانية وان كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، الا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه أيده من كلام افلاطون فى كتابه « بارمينيدس » Barmenides خاصا بمعرفة النفس •

والناحية الثانية هى : أن النفس لها جسم آخر غير هذا الجسم المادى ، لها جسم أثيرى أو نورى غير مادى ، أو هو بين المادية واللامادية ، ويعتبر كغلاف لها ، وهو غير حادث ، وغير فان مثلها ، وكذلك غير منفصل عنها •

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معـــروفا ايضا لفورفوريوس ، ويامبليخوس ، وفلوطارخس الأثينى قبـــل برقلس • ولكن برقلس تعمق فى

=

أن يسوده النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر • فما يحكيه هنـــا Ueberweg اذن تعليل لوجود الشر فى العالم ، وهو تعليل لا يمس كمال الأول • وما يذكر الشهرستانى فى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم •

تعليله ، وتوسع فى شرحه • وهذا القول فى ذاته وان تأثر برأى أرسطو فى أن وظيفة النفس احياء الجسم وأن لها أبدية كالجسم على السواء ، الا أن مبدأ الوساطة فى الافلاطونية الحديثة كان له أثره كذلك بجانب هـذا الرأى • فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد أزال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست بجسم وبين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما ، وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر ، فهو يمثل ما بين المادية واللامادية ، كما تقدم • وباعتبار مثل هذه الصلة ، كان تصور الانتقال من شىء غير مادى الى شىء آخر مادى مفهوما وواضحا نوعا ما • وبتحديدها على انها نورية ، كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المادية ، لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله ، مظلم قاتم •

رأيه الأخلاقى :

وفى البحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسائله الى يامبليخوس ، وتابعه فى رأيه فيها • ومع هذه التبعية له ، بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية • ومبدأه الخلقى ينتهى بالعالم ــ وبالأخص بالانسان فيه ــ الى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضا بـ « الأول » • فمهمة الانسان التخلص من المادية ، والمحاولة عن طريق ذلك الى الوصول الى الموجود الاول فالافناء فيه • والعالم كله يتحرك ويهدف فى حركته الى أن يعود الى هذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه • وفناؤه فيه لا يتم الا بعد زوال الدنس ، باتباع الزهد والاقامة عليه •

ومعرفة الانسان تنتهى فى نظره بـ « الطبيعة الاولى » أيضا ، فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته •

وقد عاب على بعض الافلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الاول » للواحد ، بسبب ما رأوه من مفارقات بين هذا « الاول » والانسان •

وبشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لافلاطون ، استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الانسان من عالمه نحو « الاول » • وقد صوره فى ثلاث مراحل :

مرحلة « العشق » •

فمرحلة « الحقيقة » •

ثم مرحلة « الايمان » والتصديق •

« فالعشق » يراه مقدمة للمرحلتين الأخريين ، لأن محبة الناقص – وهو الانسان – للجمال الالهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم ·

أما « الحقيقة » فهى توصل الى الحكمة الالهية ، وتتم بمعرفة الوجـــود الحقيقى ، وهو وجود الكامل ·

و « الايمــان » يأتى فى المرتبة العليا ، وفيه ينتهى كل عمل للانسان ، كما أن فيه تنتهى الحركة الى الاستقرار · اذ هو سكون ، واقامة روحية فيما « لا يدرك » ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الاول » الواحد ·

وفى الافناء فى « الأول » الواحد ، الخير المطلق ، ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ··· فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة ·

ويستخلص من فلسفته الآن عدة مبادىء :

ان « الطبيعة الأولى » – وهى « الأول » الواحد – فوق كل تعبير انسانى ، وفوق كل ادراك انسانى ، تجل عن تعبير الانسان وادراكه طالما هو منغمس فى دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه ·

ان وجود هذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الانسان ، لا يتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها · فبحكم توجهه بطبيعته فحسب الى خير فى الوجود يكون قد أقر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثل الخير فيه · فـلا يحتاج الى برهان عقلى بعـد طبيعته حتى يصل الى الاعتراف بوجودها (الطبيعة الأولى) ·

انها العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود اليها ثانية ·

ان الآلهة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنـــده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، واسندت الى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ما تحت القمر ، وهو عالم الانسان ، أو عالم الأرض على العموم ·

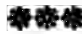
ان مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الانسانية ·

ان تبرير وقوع الشر فى العالم كان عن طريق تبرئة الآلهـة من ارادة وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه ، كما رفعت مسئولية المـادة عنه مع أنها تعتبر مصدره فى هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو انهـا لم تورده كذلك • فهو من طبعها ، وبالتالى غير مراد لها •

ان معرفة « العقل » الانسانى لمـا فوقه من أصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط ادراكه لشىء ما مساواة ذلك الشىء له فى المرتبة • ولذا يجب ان يصل الى مستوى المدرك فى المرتبة ، ان حاول أن يدرك ما فوقه ، وطريق ذلك الزهد وحده • والزهد اذن هو الطريق لادراك العقل الانسانى لمـا فوقه من نفوس ، ثم لمـا فوقها من أصـول الى الاول الواحـد ، الخير المطلق • ولكى تتم معرفة الانسان لله ، الخير المطلق لا يكفى وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد ، بل تمامها فى الاتحاد به ، والافناء فيه عن طريق الاستمرار فيه أيضا •

ان تمام السعادة الانسانية في الاتحاد بالأول الواحد ، والافناء فيـه أيضا ، شأنها شأن تمام معرفة الانسان به •

ان عنـاصر الأرسطوطاليسية ، والرواقية ، والوثنيـة الاغريقيـة ، والشرقية ، والتصوف الشرقى ، جمعت فى فلسفة برقلس وتكون منها اطار واحد حول الأساس الفلسفى الأفلاطونى •



وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثـة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم فى الشرح ، وطريقتهم فى التأليف التى كانت تجمع مـع العناصر الفلسفية : وثنية اغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحيـة صوفيـة ، نكون مرة أخرى ما قلناه من : أن المذهب الأفلاطونى الحديث ، فوق تعقيـده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية ، كان من أسباب عدم انسـجام التوفيق فى تفلسف المسلمين بين الاسلام والفلسفة الاغريقية •

فبينما ينادى الاسلام بوحدة الاله فى التأثير فى الكون وفى الخلق ، اذا بـ واحد الفلسفة ان نادت بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الايجاد على الاطلاق أو مباشرة ، واذا بها نفسها فى الوقت ذاته توزع التأثير فى الكون على الهة متعددة ، جاعلة لكل اله عمله واختصاصه •

وبينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال فى الأخـــذ من الدنيا وتركها ، اذا بالفلسفة الاغريقية التى وصلت للمسلمين تجعل غاية العمـــل الفكرى للانسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الافناء فى صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحاد به ، عن طريق التطرف فى الزهد ٠

وبينما الاسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده بقدرة الله ، كما جعل مردده اليه بقدرته أيضا ، اذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن اصله وهو الاول ، ورجوعه اليه عملا طبعيا ، بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق ٠ ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالما ذا قدم ٠

واذا كان يدعى : ان تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سببا فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الاغريقية والديانات المختلفة التى تالف منها هذا المذهب كانت من اسباب عدم نجاحه أيضا : فيصح أن يدعى تبعا لذلك : ان مؤاخذة الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الاسلامية باسم الفلاسفة كانت مع تعقيد العقيدة الاسلامية من نتائج عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة ٠

نعم فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الاســلامية بالفلسفة الاغريقية : فى تنظيم تاليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها ٠ ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ، ولمـا كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم : فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربيـة من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها ـ الى حد كبير ـ للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة ٠

ونرجو أن تهيأ لنا فرصة البحث لبيان صـــلات هذه العلوم العربيـــة الاسلامية بالفلسفة الاغريقية ٠



مدرسة الاسكندرية الفلسفية

هى المدرســـة الثانية (١) فى العصر الهلينى الرومـــانى ، التى خلفت الأفلاطونية الحديثـــة فى الوطن الشرقى للتراث الاغريقى ، وهو مدينـــة الاسكندرية ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، أى الى الفتح الاسلامى لمصر • وهذه المدرسة لها طابع خاص يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهى الافلاطونية الحديثة • وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتاليف •

والطابع العام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل الى البساطة فى الاتجـاه الميتافيزيقى : ففى فكرة الوساطة بين الأول الواحد والعالم أبعدت كثيرا من الوسائط العليا التى تزايدت منذ عهـــد يامبليخوس من رجال الافلاطونيـــة الحديثة ، كما قللت من شأن الباقى منها فى نظرتها اليه ، وبذا فقد هذا الباقى أهميتَه تقريبا •

ومبدأ الزهد الذى لقى عناية كبيرة فى المدرسة الســـابقة وارتبط فيها بالتفكير الانسانى وبتصرف الانسان الخلقى أيمـا ارتباط ، وبالأخص عنـد برقلس ، فقد أهميته هنا فى هذه المدرسة بالنسبة للناحيتين : أى بالنسبة لتفكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى •

وعلى العموم عنيت مدرســـة الاسكندرية بالبحوث التى فيهـــا الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الافلاطونية الحديثة • ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعا ما ، أهلت أيضا الفكرة الدينيـــة

---

(١) مرجعنا فى عرض هذه المدرســة كان على الخصـــوص ، كتاب تاريخ الفلســفة Ueberweg . والحكم عليهـــا بانهـــا مدرســة ثانيــة خلفت مدرسة الافلاطونية الحديثة فى العصر الهلينى الرومانى ، متابعة له أيضا فيه •

وغيره من مؤرخى الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الاخيرة فى تطور المدرسة الافلاطونية الحـديثة • ومن هـؤلاء « سانتللانا » فى محاضراته فى الجامعة المصرية • وترى متابعـــة Ueberweg فى منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس •

القديمة : وهى فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية • وباهمالهـا الأمرين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى • اذ باهمالها الأمر الاول ، وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريبا فرصة ابداء الرأى فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبـار الاول للآراء التى تبديهـا فى هذه الناحية • وبطرحها فكرة تعـدد الآلهة اقرت أهم أساس دينى قامت عليـه المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد •

وكان للمدارس الدينيـة المسـيحية فى الاسكندرية ـ وهى المدارس الكلامية ـ نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة بين الافلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما •

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على اهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحـولت مدرسة الاسكندرية الفلسفية هذه الى معهد للتثقيف فى فلسفة الطبيعـة ، والرياضة فقط • وبهذا التحول أرخى الستار على المعرفة الفلسفية التى كانت مزيجا من الافلاطونية والوثنية ، اذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها •

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضا لكتب أفلاطون وأرسطو :

هرمس الاسكندرى Hermeias Von Alexandreia

يحيى النحـوى Joannes Philoponos

اصطفن الاسكندرى Stephanos Von Alexandreia

اما هرمس فقد اتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطـون طريقة يامبليخوس السابقة (١) •

---

(١) القفطى (فى كتابه « اخبار العلمـاء باخبار الحكمـاء » ص ٢٢٧). يسمى هرمس الاسكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهـو يحيى النحوى فى نظـره ، وكان يلقبه بمثلث الحكمة • ويحكى عنه انه كان فيلسـوفا جـوالا فى البلاد ، عالما بها ، وبطبائع اهلها ، وله تاليف فى الكيمياء ، والنجوم •

اما هرمس الاول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الأعلى ، ويقول عنه : ان العبرانيين كانوا يسمونه باخنوخ النبى ، وهو ادريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان ، وهرمس الثانى فى نظره ايضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين •

واما يحيى النحوى : فقد امن بالمسيحية فى اخريات حياته (١) ، وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، وفى مدة اعتناقه المسيحية الف رسـالتين (٢) :

احداهما : وعنوانها ، « فى قـدم العـالم ، « de aeternite mundi تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب اليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادعى اخذه عن الافلاطونيين ، كما تقدم ٠

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية ، كى يحمل افلاطون فى نص من نصوص كتابه « طيماوس » متعلقا بالعالم على انه يريد به : ان العالم فى نشأته ، مسبوق بزمان ٠ وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى اثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الانجيل مما يؤيد حدوثه٠ ورأى عندئذ ان الحكمة موافقة للدين ، وان الدين موافق للحكمة فيمـا ذهب اليه ٠ واثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة ايمانه بالمسيحية ، واشـتغاله بالفلسفة ٠

وايمانه بالمسيحية وكفاحه من اجل مبادئها الذى بدا فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها ٠ فلم يزل افلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى اراد ان يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعا ٠ وبدا تأثره بالمسيحية واضحا فيها ، حين احتفظت بقيمتها وحدها جاعلا لرأيها الاعتبار الأول ٠ فادعى ان افلاطون فى ارائه كان يستقيها من الكتب المقدسة (٣) ، وما له من رأى صائب مرجعه الى

---

(١) وربما كان ايمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « يوسطنيانوس » فى سنة ٥٢٩ بعد الميلاد للمذهب الافلوطينى الحـديث ٠ وهو من تلامذة امونيوس بن هرمياس عـاش بين سـنة ٥٠٠ ، ٥٧٠ م وهو صاحب التفاسير لكتب ارسطو والرد على برقلس ٠

وهناك غيره من يحمـل هـذا الاسم : اولهم يحيى الاسـكندرانى الذى اضطهده مجمع الاساقفة فى سنة ٥٧٦ م لانكاره اتحاد الاقانيم ، وثانيهم يحيى النحوى له تصانيف نحـو ، وعاش فى انطاكية ويجهل تاريخه ٠

(٢) كان تاليفه لها سنة ٢٢٩ م ٠

(٣) مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالى مثلا (فى كتابه المنقذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٣٩) يقول : « ان الفلاسفة اخذوا قواعد السـياسة من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الله الأولياء ٠٠٠فاخذوا قواعد الاخلاق من الصوفية ،

الرسالة الدينية والوحى الدينى · والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب فى الرأى · ومن أجل تأثره بالدين هذا التأثر الواضح فى جعل الرسالة الالهية أساس الصواب فى قول الفيلسوف ، كان فى توفيقه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها نحوها · فان بدا هناك تغاير بينهما اعتذر عن أفلاطون بأنه انسان غير معصوم ، وأرجع خطأه الى تأثره بعادات قومه ، أو اعتماده على تقاليدهم ، أو الى خوفه من أهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب سقراط قبله · ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة الى زلله فى التفكير ، لأن التأثر بها جنوح به الى العاطفة · وابعاد له عن منطقة الحياد التى تضمن له الصواب فى الرأى ، والوضوح فى التعبير عنه ·

وهذه الرسالة بالذات ، التى عنون لها بـ « فى قدم العالم » تبين مزج الافلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الاسكندرية ·

ورسالته الثانية : التى ألفها فى زمن ايمانه بالمسيحية أيضا وجعل عنوانها فى صلاح العالم opificio mundi رد فيها على ما رماه به اخوانه فى العقيدة من أنه يهمل الانجيل فى تفلسفه ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه

=

وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم » ·

ولكن يحيى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لافلاطون ان رآه زل فى فكرته ، بينما الغزالى كان يحمل فلاسفة المسلمين القصد الى ترويج الباطل · وقد كانت هذه الدعوى احدى دعاماته فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة ·

واذا كان الغزالى يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزلة ، فالشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل ج ٤ ص ١٣١) يحدد - ما اسعفه التحديد - النبى الذى أخذ عنه فيلسوف معين من الفلاسفة المشهورين · فهو يذكر عن انبذقلس مثلا : « انه دقيق النظر فى العلوم · وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى اليه وتلقى منه ، واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد الى يونان ، وأفاد » ·

ويقول أحمد شوقى فى همزيته فى مدح الرسول :

بك يا ابن عبد الله قامت سمحة بالحق من ملل الهدى غراء
بنيت على التوحيد وهو حقيقة نادى بها سقراط والقدماء
ومشى على وجه الزمان بنورها كهان وادى النيل والعرفاء

الذى يذهب اليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك • هنا فى هذه الرسالة ، كى يدلل على رأيه فى صلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه • كما رحب بمبدأ افلاطون فى العالم ، بعد أن مال به الى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية •

واسطفن الاسكندرى هو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية • وكان أول أمره معلما فى الاسكندرية ، ثم بعد ذلك استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هرقل Herakleios (١) • وهناك فى جامعتها شرح افلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك • وكان يعتبر الممثل الحقيقى لمدرسة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العلوم •

وقد نسب الى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع• وبعمله الفلسفى دخلت الافلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، ازال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الافلاطونية الحديثة بين الفلسفة الاغريقية وأية ديانة سماوية ، تلك الفجوة التى كانت تمثلها الناحية الميتافيزيقية فى فلسفة الافلاطونية الحديثة • فقد استمر فى عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف الى اهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الافلاطونية الحديثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بآراء أفلاطون ، كما كان يرمى الى الاقتصار على رأى أفلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، ان اتفق مع المسيحية ، مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف ـ ما أمكن ـ فى النواحى البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحى الرياضة والطبيعة •••



واذا كانت الأفلاطونية الحديثة الآن قد أدخلت على الفلسفة الاغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها باحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيرا من مبادىء المسيحية ، بالأخص على يد برقلس ، فمدرسة الاسكندرية الفلسفية قد حدت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مرورا سطحيا بميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ، وعنيت بالرياضة ، والطبيعة بدلا

---

(١) من قياصرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ م ، أى الى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) •

منها • كما حاولت أن توفق بين فلسفة أفلاطون على الأخص والمسيحية ، وبدأ توفيقها على أتمه عند ثانى زعمائها وهو يحيى النحوى •

ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عندما تعارض المسيحية ، وعلل خطأها بأنها انسانية ، كما ارجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة •

وعارض فكرة « قدم » العـــالم ، التى حاول برقلس أن ينســبها الى أفلاطون ، مدعيا أنه يريدها من نص له حول العالم فى كتابه « طيماوس » ، وبالتالى حاول أن ينسب ضدها ــ وهو القول « بالخلق » ــ الى هذا الفيلسوف مستعينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس •

وهكذا كان لثقـــافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، اثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لأفلاطون ، حول شىء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبـه •

واذا كانت تآليف رجال الأفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنيـــة طابع الصوفيـــة الشرقية القائمة على مبدأ الافناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية واهـدار قيمتها ، فتآليف رجال مدرسة الاسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضا وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وان كان لاعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها •

ولا يعجب قارىء الفلسفة الاسلامية حينئذ ، ان وجد تناقضا أو شبه تناقض فى عرض المبادىء التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الاغريق ، لأن مرجع ذلك الى الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى الى اختلاف ثقافة الشارحين ، واتجاهاتهم فى الحياة • كما لا يعجب اذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحى ، كأن يجد تعددا فى علل الكون بجوار رد التأثير فى العالم الى علة واحدة هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجـــودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشرية وهو المادة •

« سانتلانا » ومدرسة الاسكندرية :

هذا المستشرق الايطالى يفهم من مدرسة الاسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من أنها مذهب الأفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن

السادس الميلادى تقريبا ، وباضمحلال الطور الأثينى الذى تزعمه برقلس وهو الطور الثالث من أطوارها ٠

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الألمانى أوبرفيج Ueberweg من أنها عنوان على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الأفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها ، تالية لها فى الزمن وان اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو اعتبار فلسفة أفلاطون ٠ وهذا الذى اعتبره أوبرفيج هو ما ارتضيناه هنا فى عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلينى الرومانى ٠ وباقرار اعتباره هنا فى العرض كأنا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها ، وهى : أن التوفيق الذى كان دعامة العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث الميلادى الى أن اتصل المسلمون بالفكر الاغريقى ٠٠٠

كان يقوم أولا فيما سميناه الافلاطونية الحديثة بين آراء الاغريق بعضها مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب آخـــر ٠

بينما اتجه فيما عنونا له بمدرسة الاسكندرية الى تقريب آراء الاغريق من الدين المسيحى ، كما تقدم فى الحديث عن المدرستين ٠

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الاغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ، وبالأخص فى صورتها الأخيرة القريبة منهم ، التى رسمها يحيى النحوى وأتباعه ٠

ولسانتللانا نقد على فلسفة الاسكندرانيين ، وهى فلسفة الأفلاطونيـــة الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن ننقله هنا بعد ذكر عرضـــه المختصر لآرائها أولا ، اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه فى المعرفة التاريخية ٠

اما عن هذه الآراء فيقـول :

« حدثت شيعة الاسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى ٠ وقصدهم التاليف بين الأقوال ، واحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية فى يونان ٠ قالوا : انه لا خـــلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس وأفلاطـــون ولا بينهما وبين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانسـانى مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان

الى أن انتهى الأمر الى المذهب الاسكندرانى • وهو على قولهم ، نسخة من حكمة الأوائل تلقتها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانسانى •

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

الفرع الاول : يعرف بالاسكندرانى ، لأن واضـــع الشيعة أمونيوس سكاس ــ أى الحمال وهو المعروف بالعتال، ولد بعد المسيح ، وتوفى سنة٢٤٢ــ ومنها تلميذه أفلوطين توفى ســنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبر عنــه بالشــيخ اليونانى فى كتاب الملل للشهرستانى ، وفرفوريوس تلميذه ولد سنة ٢٣٢ وتوفى سنة ٣٠٤ •

والفرع الثانى : يسمى بالشــامى ، ويمثله يمبليخوس ومن تبعه توفى سنة ٣٣٠ للمسيح •

ثم الفرع الاثينى وهو الثالث : ويمثله سريانوس وبرقلس ومن تبعهم • ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ •

قالوا ان أصل الفلسفة والعمدة فيها : **الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق** لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين ، ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس • فمسالة الفلسفة تنحصر والحالة هذه فى مبحث واحد • وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس من ذلك الواحد البسيط المتعالى عن التغير ؟؟ والجواب : أن القدرة اذا بلغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحازة فى نفسها ، ولابد من أن تفيض فيضان المــاء من العين الغزيرة • غير أن ذلك انمـــا يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة ، وفى المبدأ الأول لمــا يعلمه من ذاته • فانه اذا عقل ذاته عقل كونه مبدأ وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الأشياء • هــذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى ابدعت الأشياء بأنها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما فى ذاتها •

وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين أن العالم لم تكن له بداية فى الزمان ، ومعنى حدوثه سبق العلة على المعلول باعتبار العقل (كتاب اثولوجيا ص ١٦٨) •

وعندهم أن الفيض كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئا فشيئا بقدر ما يتباعد عن منبعه •

فأول رتبة منه عقل محض بسيط : يتناول عالما نورانيا عقليا هو مبـــدأ الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل •

ثم نفس كلية : تفيض من ذلك العقل ، وهى مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس •

ثم طبيعة : تفيض من تلك النفس وهى كنفس جزئية للموجودات •

ثم نفوس مفردة مجردة •

ثم مادة محضة : وهى منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور الظلام •

وعلى ذلك فقد انحصر الوجود فى أصل واحد وهو العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات الا مراتب العقل فى هبوطه وابراز ما كان مكنونا فى العلة الأولى من القوى العقلية • فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص والنــور بالشمس ، والاله محيط به ،حال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات •

وقالوا : ان مصير العالم الى الاله كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعدت عنه •

واذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صدوره من العلة الأولى ، فقد اتضح ايضا ما هى العلة فى وجود الشر • وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو فى ذاته انحطاط فى الوجود ، اذ لا يشترك موجودان فى الكمال • فالشر اذن تابع لذات الوجود من حيث انه متناهى ، وهو فى ذاته ليس بشىء الا عدم كمال •

واذا سال سائل : فما الموجب لايجاد العالم اذا كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ أجابوا : انه لو لم يوجـد العالم فما كان يظهر ما فى العلة الأولى من الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجـد ما فى هذا العالم من النظام والخير الذى لا ينكره الا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف ، فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر » (١) •



---

(١) من ص ١٩٣ : ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتللانا ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦٠٤٢ •

واما النقد : فقد اتجه به الى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، والى منهج المدرسة مرة أخرى ٠

فى الموضـــوع :

ففى الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا فى المذاهب المتقدمة ٠ فيقال لهم : انكم قد وضعتم « أولا » محضا ، قلتم انه فوق العقل وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ٠ فاذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجــوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس الا مصادفة محضة لا يمكن اثباتها ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة ٠ ثم اذا كان فوق العقل ، فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ واذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟٠٠٠ وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها ، من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : اما أن يقال ان الكثرة كانت مكنونة فى ذات الأول المحض ، كما قال بعض الصوفية انها الشجرة فى النواة ، وهذا ادخال الكثرة فى ذات العلة الأولى وهى على قولكم بسيطة محضـــة ! واما أن يقال ان الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم فى ذات الأول ، وكيف يتصــور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟

ثم اذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط فى الموجودات؟ فاذا قلتم : انه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، اذ لا يفيض الشىء الا بما فيه ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل ! فانا اذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور موجود فى الشمس والحرارة موجودة فى النار لا محالة ، والا لمــا كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة ٠ ومثل ذلك لا يطلق على الواحــد المحض اذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرة ، فكيف يجود بما ليس فيه ؟

ثم ان الفــرق الذى جعلتموه بين ذات الالــه وقوة الاله ، لا يخــلو من الاشكال ٠ وذلك ان مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق ٠ وانما الذات الالهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة ، سيما على قولكم انها أحدية بسيطة ٠ فاذا قلنا : انه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها ، ادخلنا فيـــه نوعا من التمييز ٠ وكيف تكون القوة الالهية فى العالم ، ولم يكن فيه الاله بذاته ؟ أيجوز أن يقال ان حضور قوة الاله بالشىء ليس هو حضور الاله ؟ فاذا قيل ان مثـل

ذلك مما يقع فى النفس فنقول : انها متصرفة فى البدن ، محركة له عن طريق انها حاضرة فى البدن منبثة فى جميع أجزائه ، وهذا لا يقوله الاسكندريون فى الاله وهم المنكرون للحلول المطلق ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الاله والعالم، فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة » (١) !

فى المنهج :

وفى المنهج يرى : « أن أصلهم الثانى : وهو التحاق الفلسفة بالعبادة ، وان كان فى نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمـــة ، الا أنه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه افلاطون وأرسطوطاليس وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى المحض من غير تعرض الى غيره من المباحث ، لأنه اذا ادخلنا على الفلسفة أغراضا أخرى ومسالك ليست من مسالكها : كالكلام فى الذوق والحال والقلب وغيره ممـــا هو خارج عن أساليب العقل ويخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عـدول الحكمة عن طريقها وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة فى كل عصر · ومصداقه : ما وقع فى خصوص الفلسفة الاسكندرية ، فانها بعد موت أفلوطين فى سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلى المحض الى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقـــاومة الملة النصرانية · فكان غالب سعى الاسكندرانيين ــ لا سيما يامبليخوس ومن تبعه ــ الاطلاع على المغيبات والتشوق الى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم ··· وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة · فانحل رباطها شيئا فشيئا ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندرانى بعد عهد برقلس الا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة ، منهم أثونيوس وداود الأرمنى ·

ثم لمـــا قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصارى على الأمر ، كان ذلك سببا آخر لتلاشى المذهب الأفلاطونى الحديث ، الى أن أمر قيصر الروم يوسطنيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) باغلاق دار التعليم التى كانت لهم بأثينا واحـــراق الكتب الفلســـفية · فمن الأفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر الى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر الى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا الى بلاد الروم مستترين الى آخـر

---

(١) من ص ١٥٧ : ١٥٩ من المصدر السابق ·

القرن السادس • فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية فى صورتها القديمة وقالبها اليونانى » (١) •

تعقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد سانتلانا لمنهج الأفلاطونية الحديثة فى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخى الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذى شرحه : وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ، بل لتعقيد مبادىء الدين ورسوم عبادته كذلك •

كما يلاحظ أن نقده للآراء نفسها تناول منها رأيين متعلقين بذات الأول :

أحدهما : أنه وقف عند وصف أفلوطين الأول بأنه « فوق العقل وفوق الوجود » ، وشرح هذه العبارة بأن رجال الأفلاطونية الحديثة يقصدون منها أن الأول فوق العقل ، أى الادراك ، والمعنى أنه ليس فى متناول ادراك الانسان وتصوره ، وفوق الوجود ، أى ليس موضوعا لعمل عقلى • والجزء الثانى من العبارة ، يكون توكيدا للجزء الأول منها • ولذلك يردف عبارة أفلوطين هذه بعبارته الخاصة وهى : « وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين » ، كمعنى مراد منها • ثم يعقب معترضا بقوله : « واذا كان كذلك فمن أين لكم وجود ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم » ؟•••

ومن غير شك هذا شرح قد يقصد من تعبير أفلوطين بأن الأول فوق العقل وفوق الوجود • ومؤداه حينئذ ليس استحالة أن يكون موضوع ادراك وتصور للانسان على الاطلاق ، كما يبدو من اعتراض سانتلانا عليه ، بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقل البشرى ليس فى استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماما ، ومعرفته به اذا توجه بادراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولة لتقريب تصوره • وهذا لا يمنع أن يعرف هو على وجه ما ، كما لا يمنع أن يدرك وجوده وتدرك آثاره فى العالم أيما ادراك •

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع ادراك الانسان بوجه من الوجوه فى نظر رجال الأفلاطونية الحديثة : أنهم عند الحديث عن المعرفة الانسانية ومدى استطاعة ادراك الانسان يذكرون أن الانسان لا يصل الى معرفة يقينية

---

(١) فى المصدر السابق : ص ١٥٩ ــ ١٦٠ •

ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول الا اذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، واصبح بالمبالغة فيه جوهرا صافيا مثلها (١) ٠

فشرح عبارة افلوطين على هذا ، اولى أن يقصد منه ان الانسان على وضعه فى هذا العالم لا يستطيع أن يقف على كنه الأول ، وان الأول ــ ما دام الانسان فى عالمه المادى ــ فوق عقله وتحديده ٠ فالعبارة على هذا الشرح تهدف من جهة الى تعيين مركز الأول من الانسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحث هذا الانسان على أن يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادة ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة الى اكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه ٠ ولا تمنع هذه العبارة على هذا الشرح أيضا أن يكون فى استطاعة العقل الانسانى تصوره على أى نحو ، لكن تصوره حينئذ يقصر عن ادراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما يأتيه الانسان من عبارات وأوصاف تنم عن هذا التصور له « فالأول » فى ذاته كما هو ، على خلافها ٠

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة افلوطين السابقة فى وصفه للأول انه يريد بها أن الأول فوق العقل ، أى أن مرتبته فوق المرتبة الوجودية المسماة بالعقل ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد والتعيين ، فهو مطلق يمثل اللانهائية ٠ وفهم الوجود على انه التعيين والتحديد والتشخيص ، يتصل بارسطو فى تفرقته بين الكلى والجزئى وبين الماهية والهوية ٠ وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول فى الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق فى أن الانسان لا يستطيع بادراكه أن يبلغ كنه « الأول » ٠

وعلى كلا الشرحين لعبارة افلوطين لا تسلب العبارة « الأول » بأنه فى نفسه يعقل ويعلم نفسه على الأقل ٠

وهناك وجه ثالث فى تفسير هذه العبارة ، وهو : ان الأول فوق العقل ، أى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود ، أى فوق التحديد وفوق ما هو صادر عنه ، وانما هو الخير فحسب ٠ ورجال الأفلاطونية الحديثة ــ ان اخذنا بهذا التفسير لعبارة افلوطين فى وصف الأول ــ لا يمنعون أن يكون هذا الأول موضوعا لتصور الانسان وادراكه ، ولن لم يستطع الانسان بعمله العقلى أن يقف عليه كما هو ٠ وهذا التفسير يقترب من رأى افلاطون فى المثال الأعلى عنده ، فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجده

---

(١) كما ينسب الى برقلس فى هذا الكتاب ٠

مثال آخر غيره • ولأنه يقترب من رأى أفلاطون فى مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هذا الأخيـر قـام على اعتبار فلسفة أفلاطون وحرص على آرائها •

لكن يلزم من قبوله ، نفى علم الأول ــ وهو الاله ــ لذاته فضلا عن علمـه لغيره • لأنه ليس بعقل حينئذ ، أى ليس بذى ادراك وذى علم • وقد صرح « فندلبند » بأنه منسوب لأفلوطين نفسـه نفى علم الأول ، اذ ينقل عنه انه يقـول :

«Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, et ist unendlich, gestaltlos und «Jenseists» der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewustsein und Tâtigkeit» (١)

وتعريبه : « هذا الواحد فى نظر أفلوطين ، سابق على كل فكر ووجود • هو يمثل اللانهائية ، لا رسم ولا حد له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا هو بدون علم وفعل » • ويعلق على هذا النص بقوله : «.ومن السهل أن يفهم أن اتصال الانسان بهذا الوجود الالهى الذى فوق العقل والفعـل والارادة يتطلب منه حالة من الروحانية لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والارادة » •

فسانتللانا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة فى جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح أراده هو لهذه العبارة ، وان كان محتملا لها • وان لم يرده فهو شرح مرجوح ، لأنه يبعد آراء الأفلاطونية الحديثة عن أن تساوق آراء أفلاطون •

على أنه فوق ذلك ، قد نسب لهذا الأول علما وقصر علمه على ذاته • ويظهر أنه أخذ برأى المسيحيين ، بعد أن تناولوا « أول » أفلوطين وجعلوه يقترب من أصل الوجود فى المسيحية وابعاد ما علق به من الوثنية •

الرأى الثانى : من آراء الاسكندرانيين الذين رجه اليه نقـده ، هو **وصفهم الاول بالبساطة فى الوحدة** • ولا تتفق وحدة الأول على هذا النحو فى رأيه مع صدور الكثرة عنه ، اذ الكثرة الصادرة عنه ــ هكذا يقول ــ اما أن تكون متضمنة فى ذاته فلا تكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون فكيف صدرت عنه ؟ وان كان الفيض هو طريق صدورهاعنه ، فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٨ •

والاسكندرانيون عندما وصفوا « الأول » بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق « وحدة الوجود » عندهم • فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ، بل قبل ذلك فى توضيح وحدة « الأصل » والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة ، وهم وان لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة ، وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على متابعتهم فى القول بوحدة العلة ممثلة فى « الأول » وبالغوا فى وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها • وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة فى وحدتها ، قائمة على أن الذى صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد فى ذاته يحمل كثرة اعتبارية فى ثنايا ذاته الواحدة • فالأول واحد فى ذاته ، صدر عنه واحد فى ذاته أيضا • ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثانى ، وهذا الواحد الثانى قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول ، باعتبار توسط موجود واحد قبلها ، وذلك لا يضر بوحدته كما لا يضر ببساطتها فى نظرهم • فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول •

وهذا الشرح لا يخرج العلة الأولى من الحرج الذى أثاره سانتللانا هنا ، وأثاره غيره من قبل • وهو من المآخذ التى أخذت على الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن حاولت ابعاده باستخدام الخيال فى تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة •

***

المدارس الأخرى

التى خلفت مدرسة الاسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه المرحلة الزمنية التى تلت مدرسة الاسكندرية ، أن نلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها الى أن تولى المسلمون توجيهها فى مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها الى اللغة العربية ٠

وبذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد اجملنا الحديث عن الحركة العقلية منـــذ القرن الثالث الميـــلادى الى القرن الثامن فى ثلاثة أنواع من المدارس ٠ فى : الأفلاطونية الحديثة ، ومدرسة الاسكندرية ، ومدارس الشرق الأدنى ٠ والنوع الأول منها ان غاير النوعين الآخرين فى الاتجاه يشترك معهما فى الأساس الفلسفى ، والنوعان الأخيران يشتركان فى الأســـاس والاتجاه ويختلفان فى الموطن ٠

وبعض مؤرخى الفلسفة الذى لم يشأ أن يجعل مدرسة الاسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة ، يشير أيضا الى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادى الى القرن الثامن عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث الى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة فى العداء للمسيحية أو الموالاة لهـــا ٠ ومن هنا نلاحظ أن اختلاف العارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع الى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت ٠

فسانتللانا ، وهو من الفريق الثانى يتحدث عن الحركة العقلية بعـد القرن الســـادس ، فلا يختلف عن أوبرفيج Ueberweg وهو من الفريق الأول فى تحديد التطورات التى صاحبت هذه الحركة بالفعل ، فيقول :

« والحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار للتعليم بأثينا ووفاة معلميها، اذ لا شىء ينعدم فى الطبيعة ولا فى تاريخ الأمم ٠ وانما فناؤه هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله فى طور جديد من الوجـــود ٠ فالمذهب الأفلاطونى الحـــديث انتقـــل الى الالهيين من النصارى ، لا سيما عن طـــريق « كتاب ديونيسيوس » ٠٠٠ وهو كتاب موضوع ، حرره أفلاطونى مجهول الاسم فى منتصف القرن السادس للمسيح باسم ديونيسيوس ادعى انه من تلامذة بولس الحوارى ، فى شرح أسرار الربوبية ، ودرجـــات عالم الملكوت ، والكنيسة

السماوية على المذهب الأفلاطونى ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى أسرار ديانتهم • وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخل المذهب الافلاطونى الحديث فى الاسلام عن طرق فريق من المعتزلة ومن الحكماء ومن الصوفية • منه أخذ جل أفكارهم : جماعة اخوان الصفا ، وأبو نصر الفارابى ، وابن سينا، وابن طفيل ، وابن عربى ، وحكماء الاشراق كالسهروردى (١) وصدر الدين القونوى ، وقطب الدين الشيرازى » (٢) •

ونحن بحديثنا قبل ذلك عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الاسكندرى ، نكون قد وصلنا بحركة الفلسفة الاغريقية الى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ، مقر هذا التراث العقلى ، على يد عمرو بن العاص (٣) ، فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب • ونكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهد لحكومة غير اسلامية فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الاغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطورها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الامبراطور البيزانطى •

واذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية والحركات العقلية أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الاغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى العقلى فى الجماعة الانسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الاسكندرية •

واذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب أنهم يعتمدون الى حد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ان حال فى بعض الأحايين دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها • ودخول التراث العقلى الاغريقى فى جماعة المسلمين أصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية •

---

(١) وهو الشيخ شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حبش السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ صاحب حكمة الاشراق •

(٢) ص ١٦٢ من محاضراته السابقة •

(٣) سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م •

مدارس انطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى :

« انتقل التعليم ــ بعد ظهور الاسلام ــ من الاسكندرية الى انطاكية(١) ، وبقى بها زمنا طويلا ، الى أن بقى معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب ٠ فكان أحدهما : من أهل حران (٢) ، والآخر : من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان ٠ فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان ٠ وتعلم من الحرانى : اسرائيل الأسقف ، وقويرى ٠ وسارا الى بغداد ، فتشاغل اسرائيل بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم ٠ وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه ، وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد ، فأقام بها ٠ وتعلم من المروزى : متى ابن يونان ، وتعلمت ــ يتحدث أبو نصر الفارابى عن نفسه ــ من يوحنا ابن حيلان(٣) ، وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان ، التحليلات الثانية »(٤) ٠

والفارابى ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الاسلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى ، الى وقته ، منتصف القرن العاشر ، أو من القرن الأول الهجرى الى النصف الأول من القرن الرابع، أى الى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا (٥) ٠

ويقول المسعودى :

« وقد ذكرنا ــ فى كتاب (فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف) ــ الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ٠٠٠ وكيف انتقل مجلس

---

(١) مدرسة انطاكية من مدارس النصارى فى الشرق الادنى ٠ والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » ومفهومها قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الامر عندهم ، وكما كان الشأن كله فى القرون الوسطى ٠ ويقول حنين بن اسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية : « فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب فى الاسكندرية ، وكانوا يقرأونها على هذا الترتيب الذى اجريت ذكرها عليه ، وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة امام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف « بالاسكول » فى كل يوم على كتاب امام ٠٠٠ » ٠

(٢) فى العراق الاعلى بين دجلة والفرات ٠

(٣) توفى فى بغداد أيام المقتدر ٠

(٤) فى تراجم الحكماء لابن ابى اصيبعة ج ١ ص ١٣٥ ٠

(٥) ابتدأت فى عصر ابى جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ ٠

التعليم من أثينة الى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك لما قتل قلوبطره الملكة التعليم بمكانين : الاسكندرية ، وروميه ، ونقل - تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ، ورده اياه الى الاسكندرية • ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبــد العزيز ، من الاسكندرية الى أنطاكية ، ثم انتقاله الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد (١) الى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر • ثم الى ابراهيم المروزى ، ثم الى محمد بن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ ابراهيم المروزى • وعلى شرح متى ، لكتب أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى • ثم الى أبى نصر محمد بن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ • ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت ، الا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا بن عدى • وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ، على ما قــدمنا »(٢) •

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى • والذى يهمنا من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الاسلامى فى مدينة « انطاكية » على الحدود بين الامبراطورية العربيـــة والامبراطورية البيزنطية ، وفى « حران » فى شـمال العراق التابعة الآن لسوريا • وانتقلت الى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب (٣) ، وكان انتقـالها الى الثـانية فى خلافة المتوكل (٤) •

ويذكر « ماكس مايرهوف » (٥) : أن أسلوب التعليم فى « انطاكية » ، وأن موقفها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه المعهد الأخير فى مدرسة الاسكندرية • وقد رأينـــا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهداف هذه المدرسة •

---

(١) كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ ، الى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ - ٩٠٢ م) •

(٢) فى كتاب « التنبيه والاشراف » ، ص ١٢١ - ١٢٢ •

(٣) سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) •

(٤) سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) •

(٥) فى مقالة له : « من الاسكندرية الى بغداد » تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ •

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وان كانت مقـر الصابئة (١) الا أن مدرستها الفلسفية كانت ـ ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة ـ تحت سيطرة السريان المسيحيين • ويقول :ان نشاط الصابئة فى الحركة العلمية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى ، أو القرن التاسع الميلادى لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئة من أثر فى الثقافة العقلية الاسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ، بل كان لبعض شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت بن قرة (٢) ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران الى بغداد •

---

(١) « الصابئة » طائفة دينية ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس ، قبل الميلاد ، ولغتهم النبطية ، وهى فـرع من الارامية • وهم يؤلهـون الكواكب ، ويعبدونها وينسبون اليها التأثير • ومعارفهم التى كونوها كانت مبنية على هذه العقيدة • وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة • (يراجع ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الامور) •

ويحكى ماكس هورتن (فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Frnst Rein Hardt سنة ١٩٢٣) : « أن مبادىء الصابئة خمسة وكلهـا قديمة : الله ، النفس الكلية وهى مبدأ الحياة ، المادة الاولى أو الهيولى ، الدهر ، وهو الزمن ، الخلاء وهو المكان •

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بانها كانت تؤمن بمبدأى النور والظلام ، أو الخير والشر ، كما آمنت الزرادشتية •

وما زال للصـــابئة بقية بعد المسيحية ، وانتشـــارها كان على يد الرومان فى الشرق الادنى • وكان المسيحيون يلقبون الصـــابئين « بالاثنيين » ، لانهم لم يتبعـوا النصرانية ، وكانوا يلقبونهم ايضا بالهلينيين ، اى اليونانيين ، احتقارا لهم ، لأن اليونانية كانت تضاد المسيحية فى نظرهم • وما زال لهم بقية كذلك بعد الاسلام •

ومن الكتب التى تمثل عقيدتهم : كتاب « الفلاحة النبطية » الفه أبو بكر احمد بن على بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ • والكتاب ، كما يقول مؤلف « موسى بن ميمون » : خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والاراميين • وما فيه من آراء مستمد من عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم « كوثامى » • وفوق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات فى علـم الفلاحة والنبات ، وكوثامى هـذا قيل انـه من رجال القرن السادس ق • م • وقيـل انه مـن رجـال القرن الاول الميـلادى • وما فيـه من وثنيـات يصور عقيدة الصابئة فى الشـام ، والعراق ، والديار الفارسية •

ويحكى ابن خلدون (فى مقدمته ص ٤٧٠) : ان جابر بن حيان فى الشرق ومسلمة بن أحمد المجريطى فى الاندلس ، تأثرا بهذا الكتاب فى تأليفهما فى السحر •

وعلى كل حال ، كان للصـــابئين النصيب الاكبر فى تنظيم علـوم الهيئـة ، والفلك ، والرياضة ودرسها ، وبحثها ، فى الاداب العربية • كما كان لرسومهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر فى حياة المسلمين العملية » •

(٢) عاش ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ •

وبجوار « أنطاكية » و « حران » ـ من المدارس الفلسـفية فى الشرق الأدنى ، بعـد مدرسـة الاسكندرية ، والتى لم يشر اليهـا الفارابى فى روايـة ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر اليها المسعودى أيضا فى كتابه « التنبيـه والاشراف » ـ كانت « الرها » و « نصيبين » ، وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية فى الشرق الأدنى • واذا كان المذهب اليعقوبى هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » •

ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « انطاكيـة » قبل الاسـلام : اصطفن بارصـديلة ، وبعـد الاسلام : يعقوب الرهاوى(١) •

ومن رجال النساطرة فى مدرستى « الرها » و « نصيبين » قبل الاسلام : هيبا ، الملقب بالترجمان • فى القرن الخامس ، وبعد الاسلام : جورجيوس (٢)، أسقف العرب المسيحيين فيمـا يسمى الآن حـوران ، وطيماثاوس الأول ، الجاثليق (٣) •

أصبحنا الآن فى دولة اسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ما قبل الاسلام • كما نجد حملة للفلسفة هم خلفاء الاغريق ومن أتوا بعد الاغريق من الرومان والمصريين • لكن هاته المدارس تركزت بعد الاسلام فى الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء الحاملين لواء الفلسفة الى أن صاروا بعد الاسلام من النساطرة واليعاقبة •

أصبحنا الآن نرى دينا هو الاسلام بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة • وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الدينى الاسلامى ، وللتتلمذ فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية • ولكن لغة الاسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية • كما كان حملة الاسلام ـ وهم دعـاته ـ من المسلمين ، وحملة الفلسـفة مـن المسيحيين أرباب الصنعة والنظر •

هل بقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلى الاغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الاسلامى ؟ وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من دعاة الاسلام ؟ •

---

(١) توفى سنة ٧٠٨ م •
(٢) توفى سنة ٧٢٤ م •
(٣) توفى سنة ٨٣٢ م •

أم أن الأمر كله صار الى شيء آخر ، فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تنمح القلة فى الكثرة ؟

الواقع أن الحال صار الى أن القلة حافظت على وجودها ، فبقيت معلمة للفلسفة ...

ولكن فقط بعد أن كانت « انطاكية » و « حران » و « الرها » و « نصيبين » مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمة العباسيين هى هذا المقر . وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين . وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية أو اليونانية ، أصبحت العربية .

لمـــاذا ؟؟

جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل (١) . وهناك أسباب أخرى تعتبر اضافية ، نذكرها تحت عنواننا التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قيض للعقل الاغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه .

وسنرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الانسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الوطن ، أو الدين .



---

(١) فى أول هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

اذا اعتبرنا واقع الأمر ، واتخذنا القـرن الثامن الميلادى منذ خـلافة أبى جعفر المنصور (١) بدءا لعصر ترجمة الفلسفة الاغريقية فى فروعها المختلفة الى اللغة العربية ، ربما يظن أن المسـلمين ظلوا أعواما طوالا غير عارفين عنها شيئا ، حتى وقت العباسيين • وبالتالى ، ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن ، اذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرنا أو يزيد فى ظل المملكة الاسلامية (٢) • لكننا بينا (٣) أن عدم الترجمة لم يكن الحائل دون وقوف المسلمين على فلسفة الاغريق ، ولم يكن الحائل دون تأثرهم بها أيضا ، بـل ان كان هناك حائل فقد كان يرجع الى قوة شعور المسلمين بالاسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شىء آخر عـداه ، كما يرجع الى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم •

فلما ضعف الشعور عندهم بالاسلام ، وتفككت وحدتهم ، جاز أن يعرفوا شيئا عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، وجاز أن يتأثروا بها ، قبل ان تقع فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يعرف لهذه الترجمة عهد معين لديهم • اذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها •

وفعلا ــ قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميـــلادى ــ عندما ضعف شـــعور المسلمين باسلامهم ، وانقسمت جماعتهم الى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته الى المساعدة الجدلية أيا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الاغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حملتها •

---

(١) سنة ١٣٢ هـ ــ ٧٤٩ م •

(٢) قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الاسكندرية سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الاسلامى ، سارت فى مواطن اسلامية سياسيا ، وان كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربى • بلسان اغريقى أو سريان • فالى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن •

(٣) كما سبق فى هذا الكتاب •

و « جولدزيهر » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الارادة ، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى • وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الاغريقية كأفكار ارسطو ، والأفلاطونية الحديثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل » (١) •

واذن ••• كان اطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين :

عن طريق الحديث الشفوى أولا •

ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك •

ومصدر الطريقين كان واحدا : كان مسيحيى الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة ، أو من يعرفون بالسريان •

طريق الترجمة والنقل :

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب ، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها واستطاعت العقلية الاسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة •••

نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين من غير الفنيين ، اذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقية والالهية والأخلاقية من الأطباء ، وبالأخص فى أول عهد الترجمة • وبسبب عجزهم الفنى ، كان يشكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الالهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية أو النفسية التى تنسب الى بعض الفلاسفة ، فيعمد الى حذف هذا الذى أشكل عليه ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقه ــ بعد الحذف ــ من غزل خياله الخاص ، متأثرا فيه طبعا بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى •

---

(١) فى كتابه « محاضرات فى الاسلام » طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥ •

وحصل ايضا أن كان كثير من هؤلاء المترجمين لا يجيد اللغة العربية المنقول اليها • ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع فى كثير من الأحيان أن يعرض ما فهمه ورغب فى نقله ، عرضا واضحا • ولعدم اجادتهم اللغة العربية ، اضطر بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، الى تكليف من عرف بجودة الترجمة : من السريان ، أو من العرب ــ بعد أن تعلم هؤلاء اللغات الأصلية للفلسفة ــ باعادة ترجمة كثير من الكتب التى ترجمت فى عهد سابق ، كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد •

ويمكننا لهذا العجز الفنى ، والقصور اللغوى ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصور لأنفسنا العناء الذى لاقته العقلية العربية عندما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر • ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذى عرض به ، غامضا مبهما كذلك •

وليس معنى هذا أن كل الذى ترجم ونقل الى العربية عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ، بل هناك ترجمات أخرى كانت فى غاية الدقة الفنية ، وفى غاية الوضوح فى الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة أو كانت جزءا من كتاب أو رسالة •

وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التى سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الاغريقية أول الأمر بالعجز الفنى والقصور اللغوى ، يمكننا أيضا أن نجيب فى يسر من حال الجماعة الاسلامية ، وقصر النشاط العقلى على الأجانب فيها عن مثل هذه الأسئلة :

ــ لماذا اختص السريان من نساطرة ويعاقبة تقريبا بترجمة الفلسفة الاغريقية الى العربية ؟

ــ ولماذا كانت ترجمة الفلسفة اما من اللغة الاغريقية أو من اللغة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟

أسباب الترجمة والنقل :

قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، فى الرأى والاتجاه ، سببا عاما من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والاتصال بها ، كما قدمنا (١) •

---

(١) فى أول هذا الكتاب •

وقد يكون طابع الدولة ، التى قرن عصر الترجمة بقيامها ـ وهى هنا الدولة العباسية ـ كذلك من الأسباب العامة للترجمة • لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الاسلامية من قبل فى تاريخها ، وهى الميل من أولى الأمر فيها الى العلم أيا كان نوعه ، والى البحوث الفكرية على الاطلاق • وربما تكون فيهم هذا الميـــل تحت التأثر بانواع الحضـــارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم •

فالتاريخ الاسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمـــة ، ولهم ميـــل موروث للعـــلم • والخلفاء العباسيون وان كانوا من عنصر عربى ، الا أن تنشـــئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم • وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع ارضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم الســـياسية ، وهم الفرس ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء •

ومن آثار ميلهم العلمى انهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه فى العصر الأمـــوى الســـابق ، وتمحيص ما استنبطوه من المعـــارف اللغوية والدينية • فاصبحت المعارف المنثورة تتميز ، ويندمج منها ما له صلة وثيقة بعضه مع بعض تحت عنوان بحث عام أو علم بعينه •

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم فى نقل الثقافات الأجنبية ، من أدب وسياسة وطب وفلسفة ومعارف كونية على العموم • وطبيعى أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعى الى نقل هذه الثقافات •

والتشبع بالحضارة يعد عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ، وفى الوقت نفسه يعد من عوامل اضعاف العصبية القومية فى شعب من الشعوب : اذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا عليه ، أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف الانسانية بأجنبى عن جنسه ، اذ هدفه هـــو الحصول على المعارف من حيث هى فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحبها ، ولا عن اللغة التى دون بها الانتاج العقلى ، ولا عن موطن الثقافة التى تصـــور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية • والحدود الضيقة من : جنس ولغـــة ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة « عدم التفرقة » التى تخلقها الحضـــارة فى نفوس المتحضرين (١) •

---

(١) الحضارة ، وان كانت تفيد الأمم القوية بحملها على الاطلاع على ما عند الشعوب الاخرى من معارف ، الا انها قد تكون شرا على الامم الناشئة الصغيرة التى لم تتركز قوميتها =

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

آداب الفرس ، وسياستهم ·

وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم ·

وعلوم الاغريق ، وفلسفتهم ·

وربما كان السبب الثانى ــ وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم ــ مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من أسباب النقل والترجمة · لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالى لبقيت الدولة الاسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية اسلامية · وعلى العموم ، كان انحلال الجماعة الاسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين الى نقل الآداب والثقافات الأخرى الى لغتهم ·

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تعليل ترجمة الفلسفة ، اذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنبا الى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة ·

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت مع هذا التأخير ، تباعا فى أوقات مختلفة ·

واذا كان ذلك هو واقع الأمر فلابد بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة ·

ونحن اذا ألقينا نظرة اجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطق وما بعد الطبيعة ومن بحوث نفسية وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة

=

بعد ازاء القوميات الاخرى لانها ستزيد حتما فى ضعفها وانحلالها · ولذا من مصلحة هذه الامم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، ان تأخذ من الحضارة الانسانية التى قامت على فكرة العالمية بقدر ، والا تخدع بمظاهرها قبل ان تستطيع التدليل على وجودها وبقائها ·

والاسلام وان نادى بفكرة العالمية ، الا ان عالميته داخل الجماعة الاسلامية ، فهى عالمية مقيدة بالاسلام ، وفى طى عالميته التميز والانفراد بشخصيته ·

المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصور (١) ، فى أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية • وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت فى الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخرى من طب وفلك ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة • ثم فى عهد المأمون (٢) وبعد مضى نصف قرن تقريبا على ترجمته ، نقلت بقية الفروع للفلسفة الأخرى من الهية وأخلاقية ونفسية • وبوفاة المأمون ، انتهى العهد الرسمى لترجمة الفلسفة على العموم •

فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟

ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الاقدام على ترجمة كتب الالهيات ، والأخلاق ؟

ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده فى ترجمتها ؟

ومعنى تحليل هذه الظاهرة ايجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن أو ذاك بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه أو لاحقه ؟

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية ــ تبعا لهذا ــ غير مشتركة • وهى ، مع السبب العام أو الأسباب العامة لترجمة الثقافات الأجنبية ــ أيا كان نوعها ــ تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الاغريقية •

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطا من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن الأسباب فى ترجمة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

الى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى • فقد ألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل الى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ،

---

(١) ١٣٦ : ١٥٨ هـ ــ ٧٥٣ : ٧٧٤ م •

(٢) ١٩٨ : ٢١٨ هـ ــ ٨١٣ : ٨٣٣ م •

وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم انهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التى فى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة ·

والى دخول كثير من عقائد الفرس : واقوالهم الدينية ، فى الجماعة الاسلامية · وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الاقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الاغريقى ، فحمل ذلك علماء الاسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد اتقانها · ولكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا الى المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم ·

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعرفة معيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم الى ترجمة كتب المنطق · ولكن يظهر أن الحاجة وحدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو اليه وتطلبه الى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ · وكان المنصور يستهين بانفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الاسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بأبى الدوانيق » ، كما يحكى عنه · فاذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان ــ كما يروى ــ لمصلحة المسلمين ، واذا أنفق وزاد فى الانفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين كذلك ·

واذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الاقناع أو الالزام · فان شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه ، كان العامل الرئيسى فى ترجمة المنطق أيام خلافته ·

ورغبة المسلمين فى الدفاع عن العقيدة كانت اساس علم « الكلام » عندهم ، كما كانت السبب فى نشأته عند غيرهم أيضا · والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الاسلامى كما كان شأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك · وما تركه من أثر ايجابى فيه ، لم يزل باقيا فى كتبه حتى الآن ·

ويقال : ان ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى ، بأمر المنصور · وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات »

ويبحث فى الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » ويبحث فى القضايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث فى اشكاله • كما تعزى اليه ترجمة كتاب « ايساغوجى » لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق •

وبعد مضى عصر المنصور اتى عصر المهدى وانتهى ، ومر عصر الهادى بعد عصر المهدى ، دون أن يؤثر عنهما او عن واحد من الأشخاص البارزة فى وقتهما شيء يتعلق بالترجمة فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص •

اما الرشيد فى عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : انه أمر باعادة ترجمة الكتب التى سبقت ترجمتها فى العهود التى قبله ، اكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة •

السبب فى ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبى للترجمة على العموم ، والعصر الرسمى الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والاخلاقية والسيكولوجية • وابن صاعد الاندلسى صاحب « طبقات الأمم » يحدثنا عن هذا العصر بقوله :

« لما افضت الخلافة الى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فاقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم ، واتحفهم ، وسالهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضرهم ، من كتب افلاطون وارسطو ، وبقراط ••• وغيرهم من الفلاسفة • فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها، ورغبهم فى تعليمها » •

وابن صاعد ، وان لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون كشان كثير من المؤرخين العرب فى روايتهم عن السماع العام ، الا انه جعل شخص المأمون سببا فى ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة •

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد فى وصف المأمون ، من المعانى العامة التى تحتاج الى توضيح آخر ، أو الى ذكر

سبب خاص يكشف عنها • ولهذا ، اختلف المؤرخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الالهية ، والاخلاقية ، والنفسية •••

فمن قائل : « ان الذى حمله على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال : فقد نشأ تلميذا ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال • وأثر الأستاذية ، والصداقة ، أثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين • ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب اليه مشيخته ، أمثال . أبى الهذيل العلاف ، وابراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه • وصرح بأقوال لم يستطيعوا — هم — التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن • فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا • ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الالهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته، وتعلو كلمته • ولما لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد الى اهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم » (١) •

واعتناقه مذهب الاعتزال حمله على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان • ولما كان الجدل حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون ظنا راجحا على الأقل — ان لم يكن اعتقد — أن فى الفلسفة الالهية الاغريقية ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى اقناع خصمه ، اذ هى بحث عقلى حول الاله وصفاته • وقد عرفت لديه ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاحة الرأى ، ودقة التفكير •

ومن قائل : ان « السبب فى هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر الى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء • واعتقاده فيهم : انهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم • ويحكى عنه أنه يقول : الحكماء

---

(١) ابن خلدون : (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الأميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة — القول بخلق القرآن — ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف فاستحل لخلافتهم ابشار كثير منهم ودماءهم ••• » •

هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة • هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » •

والميل الى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضعف من قيمة النظر الى الموروث من ثقافة ومعرفة على انه وحدة الحق ، او على انه الذى يجب أن يستقل بالفضل ، فيمـا ينشأ من مشـاكل عقلية • وحسن الظن بالغير ، من دواعى السعى الى التعرف به ، بالأخص اذا اتخذ امامـا • والاطـلاع على انتاجه الشخصى اصدق سبيل الى التعرف به •

وابن النديم يذكر (١) ، أن : « السبب الذى دعا المأمون الى نقل فلسفة أرسطو ، هو انه رأى فى المنام : كان رجلا أبيض اللون ، مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسـا على سريره • قـال له المأمون : من أنت ؟ قال : انا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسالك ؟ قال : اسال • قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور • قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم (لا ثم) ! قلت : زدنى ! قـال : عليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من اوكد الاسباب ، فى اخراج الكتب ، وترجمتها » •

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم •

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصويرا فقط لما كان يجول فى نفس المأمون ، من اكباره للحكمـاء ، وشدة رغبته فى الاطـلاع على أقوالهم ••• الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص • فهذا المنام ، ليس اذن ، شيئا أزيد ، عما ذكر فى السبب الثانى •

وربما دفعت الحـاجة الخلفـاء ورؤسـاء الدولة الى نقل كتب الطب والرياضة ، والفلك ، وأمثالها • فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وأنها لا تمس الدين كعقيـدة ، وليس فيها مـا يجرح عـاطفة المسلمين الدينيـة ، ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة والخاصة • فلما اطمأنوا الى رجاحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا الى قيمتها الرفيعة بالنسبة لمـا كان موروثـا

---

(١) فى كتـابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى فى كتابه « تراجم الحكمـاء » ، وابن ابى اصيبعة فى كتابه « طبقات الاطباء » •

عنـدهم ، ووثقـوا بمن دعوهم من الأجـانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ، شغفوا بزيادة الاطلاع على بقية ما عرف للاغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا بالحصول عليها ، مهما شق الطريق اليها ٠

ثم كان المأمون ، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة الاغريق ، من : الهية ، ومذاهب أخلاقية ، ونفسية ٠ لأن هذا الباقى منها هو الذى يمثل الجديد فى الجماعة الاسلامية الى وقته ، يضاف الى ذلك رغبته الشديدة فى الاطلاع ، وما عرف عنه من الجرأة وعدم التردد فى تنفيذ ما صمم عليه ، دون اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من نتائج ٠

وربما تكون هذه الأسباب التى تحكى ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت المأمون على ترجمة الفلسفة الالهية والاخلاقية والنفسية ٠ وعلى كل حال ، هذا الذى روى عنه يشرح نواحى شخصيته ، وميوله واتجاهاته ٠ وان شئنا بناء على ذلك قلنا : ان السبب فى ترجمة هذه الانواع من الفلسفة ، هو شخص المأمون !!

وربمـا كان ــ بجوار شخص المأمون ــ سبب آخر مهيىء لترجمة هذه الانواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه ٠ وتتمثل فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الاسلامية ، والف هذه الجماعة للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامى ، ورغبتها التى تزداد يوما بعد يوم فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلع المسلمون ــ الى عهد المأمون ــ على : المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى ، والآداب ، والسياسة ، والتاريخ ٠ هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول الاطلاع على شروح عقلية فى الالهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير والشر وفى الارشاد العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء ــ لم تعرفها من قبل ــ فى حقيقة الروح ، وطبيعة النفس ، وخصـائص العقل ، الى جانب مـا اتى به الاسلام ٠

وكـان لاقدام المأمون ــ كخليفة ــ على ترجمـة كتب الفلسفة ، اثر فى نفوس الاثرياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها والاغداق على مترجميها ٠ ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر فى القرن الثالث الهجرى ، ويروى : أن عيسى بن يحيى قد ترجـم لأحمـد بن شـاكر كتاب « الأخـلاق » لبقراط ٠

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصوص · بل قد ذهب المتوكل فى خلافته (١) ، الى اضطهاد أصحاب الرأى ، والمشتغلين بالفلسفة · وأصبح مريدوها تبعا لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهور بها ، وان لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بهـا سرا ، عن طريق تأليف الجمعيـات والمجـالس فى الخفـاء ، لتحقيق هذه الغاية (٢) ·

ويروى أن السبب فى صنيع المتوكل هذا : أنه خالف أباه وأخاه الرأى فى مسألة القول بخلق القرآن · فنهى عن الجدل والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع الى السنة والتقليد ، ارضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون الى التأويل والشرح العقلى فى العقيدة ·

ولم يكتف بالحجر على أصحاب الرأى عامة ، والفلاسفة خاصة ، بل حجر على أهل الذمة أيضا ، ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمور رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلا · وغلا فى اضطهـادهم ، حتى حرمهم العمـل فى دواوين الدولة ، ومنع ابناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين (٣) · ويقال انـه أمـر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى التدين ·

وبالجملة ، عـاد الصدر الرحب الذى وسـع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة ــ بالأخص أيام المأمون ــ ضيقا ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزنا ، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد ، الى حيث يطيب لهم المقام ·

وكان لهذا التحول أثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ، ثم الفناء ·

---

(١) ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) ·

(٢) واخوان الصفاء من أشهر هذه الجماعات ·

(٣) يقال : انه كتب منشـورا بـذلك الى عمـاله سنة ٢٣٥ هـ ، على كاتبه : ابراهيم ابن العباس الصولى ·

والذى يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هذا العرض الموجز :

ان ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها : من الهية وخلقية ونفسية ، ولم تجد تشجيعا من الأسر والأفراد سوى بنى شاكر ٠

كما أن عهد ترجمتها كان قصيرا ، بالنسبة لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة ٠٠٠ وأن الآراء التى ترجمت تكاد تكون قاصرة على ما كان للاغريق ، باللغة اليونانية أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيرا من هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنيين وغير المجيدين للغة المنقول اليها ، وهى العربية (١) ٠

اشهر الكتب المترجمة :

كتب أفلاطون :

« أما أفلاطون فان تصانيفه صعبة التركيب جدا ، لأنها جارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع الى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع ٠ وانما اذا نظرنا الى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام :

الأول : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعانى وتعلق المعانى بعضها ببعض والارتقاء منها الى الاله ،

---

(١) يشير اخوان الصفاء (فى آخر الرسالة الاولى من رسائلهم ص ٣٢ ـ ٣٣ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) الى ان النقل غير الفنى اول الامر كان من اسباب التحريف والغموض ، بقولهم : « ٠٠٠ وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة والانجيل ، فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى اول هذه الرسالة ٠ ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف اغراض مؤلفيها حرفها وغيرها ، حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين اغراض مصنفيها ٠ ونحن قد أخذنا لب معانيها واقصى اغراضهم فيها ، واوردناها باوجز عبارة ، فى احدى وخمسين رسالة » ٠

واخوان الصفاء ، اذ يتعرضون للتحريف الناشىء عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك فى الاغلب الى الدفاع عن الفلاسفة وعصمة الفلسفة ٠ حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « اذا التقت الحكمة والشريعة فقد صلح الحال » ٠

فهذا قسم يسوغ اطلاق اسم « الجدليات والالهيات » علية . ومنه المحاورات الآتية : طاطيطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ، برمانيوس ، فهذه المحاورات الاربع توجد أسماؤها فى « الفهرست » لابن النديم (١) ، وفى « تاريخ الحكماء » للقفطى (٢) .

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع الا « سوفسطس » . قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدى « سوفسطس » ترجمة اسحاق بتفسير الأمقيدورس . والأمقيدورس هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطونى المعروف بأولمبيودورس ، عاش فى القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير على عدة محاورات افلاطونية معروفة .

الثانى : ما يتعلق « بالطبيعيات » وهى « طيماوس » ، وهو الكتاب المعروف عند العرب بطيماوس الطبيعى الذى يصف فيه افلاطون العالم الطبيعى . وقد ترجمه حنين (٣) ، وكان موجودا باصلاح يحيى بن عدى بشرح فلوطرخيس (٤) . (وابن سينا فى رسالة النفس يظن انه أخذ منه قوله فى الأبصار والذوق) .

الثالث : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والاخلاق . ومنها « فيدون » فى النفس وبقائها بعد الموت ، و « فيدروس » فى المحبة .

---

(١) صفحة ٢٤٦ .   (٢) الجزء الأول ص ٥٢ .

(٣) من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عربى نصرانى ، ولد سنة ١٩٤ هـ . وتعلم اليونانية وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن أحمد ، وحذق السريانية والفارسية ، فأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وقد تقلد ، فى عهد هذا الأخير ، رياسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى بن شاكر . وقد أصلح نقل من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور والرشيد ، وربما أعاد النظر على نقل معاصريه أيضا .

وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأخذ نقلها ، حتى كانت محل اعجاب المأمون ورؤساء دولته ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : انه كان يعطيه قيمة ما يترجمه ذهبا . وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب كطريقة الاسكندريين ، من قبله . (الفهرست لابن النديم) .

(٤) ذكره الفهرست ص ٢٤٦ ، والقفطى ص ١٨ .

الرابع : ما يتعلق بالسياسة · ومنها « السياسة المدنية » ترجمة حنين بن اسحاق ، وكتاب « النواميس » : ترجمة حنين ثم ترجمة يحيى بن عدى (١) · وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب فى رسالته « اثبات النبوة » (٢) ·

كتب ارسطو :

ما بلغ العرب من مصنفاته ستة وثلاثون كتابا ، تنقسم اربعة اقسام :

— المنطقيات ·

— ثم الطبيعيات ، ألحق بها ما يتعلق بعلم الناس ·

— ثم الالهيات ·

— ثم الخلقيات ·

والكتب النفسية لأرسطو عدها الفارابى من قسم الطبيعيات ، بينما جعلها اليعقوبى قسما مستقلا ·

من كتب المنطق :

— كتاب « قاطيغورياس » أى المقولات ، قال عنه الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها · ترجمه ابن المقفع فى أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عدى بتفسير الاسكندر الافروديسى · وللفارابى كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات ·

— وكتاب « بارى أرميناس » : أى التفسير ، ويدعى أيضا « العبارة » · وصفه الفارابى بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين · ترجمه اسحق بن حنين الى العربية ، وفسره الفارابى ، واختصره حنين بن اسحاق ·

---

(١) من مترجمى القرن الرابع · وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى ، يعقوبى المذهب · تعلم على متى بن يونس ، وانتهت اليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، فى وقته ·

وكان جيد المعرفة بالنقل ، وقد نقل معظم كتب ارسطو المنطقية والالهية عن السريانية الى العربية ، ونقل كتب « النواميس » لأفلاطون · توفى سنة ٣٦٢ هـ (الفهرست) ·

(٢) من محاضرات « سانتللانا » ·

ـــ كتاب « انالوطيقا » : ومعناه تحليل القياس • قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس • ترجمه ابن المقفع ، ويقال انه عرضه على حنين فأصلحه • وفسره الكندى ، وأبو بشر متى ، والفارابى • وللجرجانى تفسير عليه أيضا •

ـــ « انالوطيقا الثانى » ، ويدعى « أنولطيقا » : أى البرهان • قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة • ترجمه متى بن يونس (١) ، ومن السريانية اسحق بن حنين • وشرحه الكندى ، والفارابى •

ـــ « طوبيقيا » ومعناه : المواضع الجدلية أو الجدل • قال الفارابى : فيه الاقاويل التى تمتحن بها الاقاويل وكيفية السؤال الجدلى والجواب الجدلى، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل • ترجمه يحيى بن عدى ، وابو عثمان الدمشقى (٢) من السريانية • وللفارابى مختصر (هذا الكتاب) ، وتفسير عليه أيضا •

ـــ « سوفسطيقا » وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحير • ترجمه اسحق بن حنين ، وللفارابى تفسير عليه •

وجملة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الاغريق باسم أرغانون ، ومعناه الآلة • لأنها الآلات اللازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، اذ تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمل الفكر فى كل موضوع •

وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجوهما فى الكتب المنطقية ، وهما :

ـــ كتاب « ريطوريقا » ومعناه الخطابة ، قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء ، وهل

---

(١) هو ابو بشر متى بن يونس ، انتهت اليه رياسة المنطقيين فى عهده • ونقل كثيرا من السريانى الى العربى ، ومعظم نقله لكتب ارسطو • وعلى ترجمته لكتبه المنطقية ، يعول الناس فى القراءة (الفهرست) •

(٢) من مترجمى القرن الرابع ، وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المعتضد على ابن عيسى سنة ٣٠٢ هـ • ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ، (الفهرست) •

هى على مذهب الخطابة أم لا ، وترجمه الى العربية اسحق بن حنين ، للفارابى شرح عليه ، ومقدمة له ·

ـــ والثانى من الكتابين اللذين ألحقا بكتب أرسطو المنطقية : كتاب « بوطيقا » أى صنعة الشعر · قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير اليها الأشعار وأصناف الاقاويل الشعرية · ترجمه اسحق بن حنين ·

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو : احداهما بمكتبة الاسكوريال باسبانيا (عدد ٨٩١) ، والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢) ·

من كتب الطبيعة :

ـــ كتاب « السماء والعالم » ، ترجمه ابن البطريق (١) وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل · والفارابى شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائى المعتزلى الذى سماه « المتصفح » · ويقول القفطى عن هذا الشرح : « انه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذه بألفاظ زعزع به قواعده » · وكان يحيى بن عدى يقول : « ان الجبائى تخيل أنه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » · ولابن الهيثم الرياضى رد على أبى هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا ·

ـــ كتاب « الحيوان » : نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبى زرعة (٢) مختصره لنيقولاوس الدمشقى (٣) ·

وكتاب الحيوان العربى يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان وهو المطابق لكتاب الحيوان اليونانى ، وأعضاء الحيوان ، وتوليد الحيوان · وتوجد نسخة من هذه الترجمة فى مكتبة لندن ·

---

(١) هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث · وكان مولى للمأمون ، وأقامه أمينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة ، (الفهرست) ·

(٢) هو أبو عيسى بن اسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين · ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ · وكان نقله من السريانى الى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو ، (الفهرست) ·

(٣) أحد المشائين المعروفين عند العرب ، وكان معلما للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا ·

ــ كتاب « النفس » : ونقله الى العربية اسحق بن حنين • وقد ذكر اليعقوبي فى تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل انواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منهـا ، فالمحمـودة : المنطـق والعـدل والحكمة •• ولابن باجه تعاليق عليه موجودة بمكتبه اكسفورد وبرلين • ولابن سينا رسالة فى النفس نشرت مرارا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكى (١) رسالة فى الفرق بين الروح والنفس ، نشرها الأب شيخو فى المشرق ، والأستاذ فايريانى فى روما ، وللامام فخر الدين بن الرازى كتاب فى النفس والروح ، وكلها مؤسسة على افكار ارسطو وافلاطون •

من كتب الاخلاق :

ــ كتـاب « الأخـلاق » : والذى يؤخذ من تعريف صـاحب « كشف الظنون » لكتاب الأخلاق المترجم الى العربية انه يشتمل على كتاب الأخـلاق لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الأخلاق الكبرى لأرسطو • وللفارابى كتاب « الأخلاق » شرح فيه كتاب ارسطو • وما ذكره ابن مسكويه فى كتابه المعروف بـ «الأخلاق» ، وابن سينا فى كتابه المترجم بـ «أخلاق الشيخ الرئيس» مؤسس فى الأغلب على افكار ارسطو ، وتقاسيمه لهذا العلم •

من كتب ما بعـد الطبيعة :

ــ كتاب « ما بعد الطبيعة » : وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ، وأوله الالف الصغرى ، والذى بلغ العرب منه احدى عشرة مقالة الى حرف اللام ، مع ان الاصل اليونانى احتوى على أربـع عشرة مقالة • وللفارابى رسالة معروفة بـ « الابـانة عن غـرض أرسطوطاليس فى كتـاب ما بعـد الطبيعة » (٢) • وتعـليق على كتـاب الحـروف ، وكتاب فى العلم الالهى ، وللرازى الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة •

---

(١) من مترجمى القرن الثالث • وكان فى زمن المقتدر والمقربين عنده ، وهو من نصارى الشام • رحل الى بلاد الروم فى طلب العلم ، ووفد الى بغداد للترجمة ، وكان عالما باللغات اليونانية والسريانية والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر • نقل كثيرا من كتب افلاطون وارسطو ، واصلح نقولا عدة ، (الفهرست) •

(٢) مطبوع ضمن مجموعة فى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ •

ما بلغ العرب من مصنفات ما قبل الافلاطونية الحديثة ، فى العصر الهلينى الرومانى :

ـــ كتاب « الارتماطيقى » : لنيقوماخوس الجهرسى ، الذى عاش فى منتصف القرن الثانى للمسيح ، وكان يميل الى مذهب قدماء الفيثاغوريين . ويقول المسعودى فى كتابه « التنبيه والاشارات » : « وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة . وآخر من صنف فى ذلك ابو بكر محمد بن زكريا الرازى ، صنف كتابا فى ثلاث مقالات ، وذلك بعد سنة ٣١٠ هـ » . ويذكر القفطى أن انتصار أبى بكر للفلسفة الطبيعية القديمة « كان لشدة انحرافه عن أرسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه » .

ويرى سانتللانا : أن ترجمة كتاب نيقوماخوس السابق كان من اثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق ، وهم الحرانيون ، وبالكلام الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يشعر بذلك مذهب أبى زكريا الرازى وآراء اخوان الصفاء قبله .

ـــ « بويمندرس » : ومعناه الراعى . وهو مؤلف امتزج فيه المذهب الأفلاطونى باعتقادات المصريين القديمة ، وينسب الى هرمس مثلث الحكمة (١) . وهو عبارة عن محاورة بين العقل الالهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعلق بذات الاله ، ومنشأ العالم ، وفيض الاشراق الالهى على الانسان .

ولما فتح العرب مصر انتقلت اليهم أحاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية واسلامية مما كان شائعا فى البلاد المشرقية . وأصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة ـ بعد أن أضيف اليه هرمسان آخران ـ وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعل علما على ادريس النبى .

وذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « أنه تضمن محاورات بينه وبين تلميذه « طاط » ، وأنه كان على غير نظام وانه موجود على عهده فى ترجمة سريانية » .

---

(١) يروى سانتللانا انه اسم يونانى لاله الخطباء والعلماء . وعندما استوطن اليونان مصر على عهد البطالسة واختلطوا باهلها ، اطلقوا على اله القمر عندهم وهو طاط او طوت (توت) لقب هرمس ، اذ ظنوا أن لا فرق بينهما من حيث أن كلا منهما ينسب اليه النظام فى العالم .ولقبوا هرمس بمثلث الحكمة ، ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين .

.. ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه ما قاله فى رسالته الموسومة بـ « حى بن يقظان » • ومعلوم أن الحى بن يقظان هو لغز سمى به « العقل الفعال » أو « العقل الالهى » ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة ، وتركيب العالم الطبيعى • وهذا بعينه ما يوجد فى كتاب « بويمندرس » الموجود • فان « بويمندرس » ـ ومعناه الراعى ـ هو اسم العقل الالهى تشخص بصورة شيخ بهى المنظر ، كثير الأبهة ، فشرح لتلميذه هرمس « طاط » صورة العالم الطبيعى ، وكيفية حدوثه • فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التى سماها بفلسفة الاشراق ولم يبح بها الا للبعض من اتباعه ليست الا هذه الفلسفة المصرية العتيقة الممزوجة بأصول افلاطونية (١) •

ما بلغ العرب من مصنفات الافلاطونية الحديثة :

ـ « التاسوعات » لأفلوطين المصرى : هو عبارة عن مجموعة رسائله التى رتبها بعد وفاة تلميذه فورفوريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات • وكتاب « اثولوجيا » والربوبية : هو منتخب من تاسوعات افلوطين هذا ، ونسبه جامعه الى أرسطو ، ووصفه باللغة السريانية • وناقله العربى ـ كما يقول سانتللانا ـ تصرف فيما نقله بالتغيير أو الزيادة ، ولم يفهم كثيرا من الباقى •

ـ « ايساغوجى » لفورفوريوس الصورى : ومعنى ايساغوجى المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب أرسطو المنطقية • وهو يشتمل على بحث الكليات الخمس ، التى تسمى فى اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة أيضا •

ـ « فى قدم العالم » لبرقلس : وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه • وفى كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى تلخيص لآراء برقلس •

ـ كتاب « مبادىء الالهيات » لبرقلس أيضا • ويظن « سانتللانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب الى أرسطوطاليس ، والذى ذكره

---

(١) من تلخيص واستنتاج « سانتللانا » •

ابن أبى أصيبعة (١) فى جملة تصانيف أرسطو . وقد نشر تلخيصه بردن هافر فى سنة ١٨٨٢ م . ويقول عنه انه واحد وثلاثون بابا على غير ترتيب (٢) .

---

(١) فى طبقات الاطباء ج ١ ص ٦٩ .

(٢) يقتطف منه « ساتتلانا » بعض أرائه ، نذكر منها ما يلى لصلته الوثيقة بتوضيح آراء برقلس السابقة (فى هذا الكتاب) .

فى الأول :

هو فوق العقل والوجود :

« والعقل – المرتبة الأولى من مراتب فيض الأول – يحيط بالاكوان الطبيعية ، وما فوق الطبيعة ، أعنى النفس ... وذلك ان الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس . فالعقل اذن يحيط بالاشياء كلها . وانما صار العقل كذلك من أجل العلة الاولى التى تعلو الأشياء كلها ، لانها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء .

والعلة الاولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هى فوق العقل والنفس والطبيعة ، لانها مبدعة لجميع الاشياء ، لانها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الاشياء بتوسط العقل » (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع فرييرك) .

ولا يوصف :

« ان العلة الاولى اعلى من الصفة . وانما عجزت الالسن عن صفتها من اجل وصف انيتها لأنها فوق كل علة واحدة . وانما وصفت بالعلل الثوانى التى استنارت من نور العلة الاولى . وذلك ان العلة التى تنير أولا تنير معلولها ، وهى لا تستنير من نور آخر لانها النور المحض الذى ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الاول وحده يفوت الصفة . وانما كان كذلك لانه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شىء انما يعرف ويوصف من تلقاء علته . فاذا كان الشىء علة فقط وليس بمعلول لم يعلم بعلة أولى ولا يوجد (بعلة كذلك) ، لانه أعلى من الصفة .

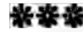
وليس يبلغه النطق : وذلك ان الصفة انما تكون بالنطق ، والنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس . والعلة الاولى فوق الاشياء كلها لانها علة لها فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والنطق ، فليست اذن بموصوفة ... وانما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهى العقل . وانما تسمى باسم معلولها الاول بنوع ارفع وأفضل » .

وفوق كل اسم يسمى به :

« العلة الاولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك انه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده ، لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما اذا كان ناقصا ، والتام عندنا وان كان مكتفيا بنفسه فانه لا يقدر على ابداع شىء آخر ولا أن يفيض عن نفسه شيئا البتة . فان كان هكذا عندنا فقلنا : ان العلة الاولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ، بل هى فوق التمام ، لانها مبدعة الاشياء ومفيضة الخيرات كلها افاضة تامة ، لانها خير لا نهاية له ولا ابعاد . فالخير الاول اذن يملك العوالم كلها خيرات ، الا ان كل عالم انما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته . فقد بان ووضح ان العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به وأعلى منه وارفع ... » (الخير المحض ص ٩٩) .

- كتاب « الرد على برقلس » : ويعرف بكتاب نقض الثماني عشرة مسألة « لديادوخس » ، وهو لقب برقلس . وهو كتاب مشهور بين العرب أورده البيروني غير مرة في « تاريخ الهند » . ويحكي « سانتللانا » عن موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب اثر على متكلمي المسلمين من معتزلة وأشاعرة ، فيقول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون في تلك المعاني ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هي كلها آراء مبنية على مقدمات. تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة الفلاسفة ودحض أقاويلهم ، يعني بذلك يحيى النحوي ويحيى بن عدي » .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغتها الأولى أو السريانية الى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ، بل نقلت كتب كثيرة غيرها . ولكن ، لأن ناقليها لم يعرفوا على التعيين ، آثرنا **الاكتفاء بهذا القدر** . وفي « الفهرست » لابن النديم و « كشف الظنون » ، و « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ، و « التنبيه والاشارات » للمسعودي ، و « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، وتاريخ اليعقوبي غنية لمستزيد .



وربما يظن أن ما في الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث في « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو في النفس ، أو في كيفية الاستدلال واقامة الحجة ، أي متمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة بالمعنى الخاص . لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب أو الهندسة أو الحساب أو الموسيقى مثلا . اذ الجمع بين هذه وتلك في مؤلف

=

وفي العقل (هو الانية الاولى والموجود الاول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك انه عاقل ومعقول معا . فاذا كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محالة ان يرى ذاته ، فاذا رأى ذاته علم انه عقل يعقل ذاته . فاذا علم ذاته علم سائر الاشياء التي تحته لانها منه ، الا انها فيه بنوع عقلي . فالعقل والاشياء المعقولة واحد . وذلك انه ان كان جميع الاشياء المعقولة في العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة انه اذا علم ذاته علم سائر الاشياء ، واذا علم سائر الاشياء علم ذاته ، واذا علم الاشياء فانما يعلمها لانها معقولة . فالعقل اذن يعلم ذاته ، ويعلم الاشياء المعقولة معا » . (الباب الثاني عشر من « الخير المحض » ص ٨٣ـ ٨٤) .

« العقل هو أول عالم كان ، وهو المفيض العلم على سائر العوالم » (ص ٦٢ من « الخير المحض ») .

واحد كان نمط التاليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقى كذلك تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى • ورسائل « اخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاسفة الاسلاميين مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة • وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التاليف ، وتقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى • بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظر هؤلاء وأولئكم : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة (١) •

فالرياضة على الاطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا • ولهذا يؤثر عن القدامى ـ بالأخص عن أفلاطون ـ مثل هذه العبارة : « لا سبيل الى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » وتحكى أيضا بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » • والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند اطلاق كلمة فلسفة فى تعاريف القدامى •

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم ، يعلم ان جل الكتب الفلسفية المترجمة قد ضاع • وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

ـــ كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى •

ـــ وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن اسحق •

ـــ وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين •

---

(١) يشرح هذه الصلة اخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) ونقتطف من ذلك ما يلى : « واعلم يا أخى ـ أيدك الله وايانا بروح منه ـ أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج أولادهم وتلامذتهم الى النظر فى العلوم الطبيعيات ••• والغرض والمراد من العلوم الطبيعيات هو النظر والسلوك الى العلوم الالهيات والصعود اليها ••• فالغرض من الحساب رياضة انفس المتعلمين للفلسفة ، والناظرين فى حقائق الاشياء ، والباحثين عن علل الموجودات ••• والغرض من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات الى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهيولى ••• والغرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية الى الصعود الى عالمها : عالم الأفلاك واطباق السموات ••• والغرض من عالم الموسيقى ـ لان فيه بيان أن لحركات الافلاك لدورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات والحانا لذيذة كنغمات أوتار العيدان والمزامير ـ تشويق النفس الناطقة الانسانية الملكية الى الصعود الى هناك ، بعد مفارقتها الاجساد التى تسمى الموت ••• الخ » •

وهذه البقية البـاقية ، مبعثرة فى مكتبـات : لندن وبرلين واسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين ٠

وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل الى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته اليها ٠ ولكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب ٠

كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل الى فيلسوف بعينه يعبر كل ما فيه عن رأى هذا الفيلسوف ٠ ولكن قد يتضمن ، فى الواقع ـ مـع رأى الفيلسوف المنسوب اليه الكتاب ـ شروحا وتعليقات على هامش هـذا الرأى ، من التابعين لمدرسته ٠ وهذه الظاهرة : وهى ظاهرة الشرح والتعليق كانت مسيطرة كما رأينا على العصر الهلينى الرومانى ، الذى يعتبر نفسه طور الشرح والتعليق فى التفلسف الاغريقى ، كما يعتبر العهد قبله ـ الـذى انتهى بموت أرسطو ـ طور الابتكار فيه ٠ وكثير من كتب الفلسفة الاغريقية كمـا علمنا أيضا ، جاء الى المسلمين عن طريق رجال العصر الهلينى الرومانى ٠ ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت الى العـربية ، ليس كل ما فيهـا من الآراء خالصا لمن نسبت اليهم من الفلاسفة ٠

الكتب المزيفـة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين ، وهى نسبة بعض الكتب المنقولة الى غير مؤلفيهـا ٠ فنرى مثلا ، كتبا نقلت الى اللغة العربية باسم افلاطون وهى ليست له ، وأخـرى نقلت باسم ارسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ، وهكذا ٠٠٠ وهذه الملاحظة ربما تضطرنا الى ذكر المقياس الذى تحتكم اليـه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا الى ذكر شواهد وأمثلة من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس ٠ وأخيرا تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت الى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص ٠

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على :

معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب اليه الكتاب : من جهة موضوع الكتاب ، وما يهدف اليه من جهة أخرى ٠

فاذا عرف مثلا أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه : الميل الى الطبيعة ، واعتبار واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة كتاب اليه يعالج النفس الانسانية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها التامة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها نسبة غير يقينية ٠ اذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوم المنطق ، والتجارب كما يقوم الحياة الواقعة نفسها ٠ واذا قوم الحياة الواقعة فلا يرى سابقية للنفوس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها ٠ بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفوس ، ولا معنى حينئذ لأن تحن الى شىء آخر وراءها ٠ بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أو يزدرى ، الحياة القائمة لأنه يراها مصدر الشرور للانسان ، ولذا يطلب الفرار منها والخلاص من شرورها الى عالم آخر وراءها ، قد كانت ـ النفوس ـ فيه قبل أن تنحدر منه الى هذا العالم ممتعة وفى غاية من السعادة ٠ وهى من غير شك تحن طول اقامتها فى الدنيا أو الحياة الفانية كما تسميها ، وتشتاق الى العودة الى مكانها الأول فى الحياة الباقية ٠ وهذا اتجاه ـ كما نرى ـ على النقيض من الاتجاه الطبيعى ٠

وبناء على هذا المقياس : وهو معرفة الاتجاه الفكرى العام للمؤلف وموضوع الكتاب المنسوب اليه وهدفه ، اذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وانما فى العلم ، لأن متعة الحواس لهب لا يولد الحرارة الا لوقت قصير ٠ أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التى تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » ٠ اذا رأيناه يتحدث عن النفس بمثل هذا الحديث ، الذى يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ومتعها ، وعلى جعل هدف النفس فيما وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الاغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى المنطقى التجريبى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبته لأرسطو ، المعلم الأول ٠

كذلك اذا رأيناه فى كتاب « اللاهوت » أو اثولوجيا (١) يذكر : أن الحقيقة العليا أو الوجود الأول لا سبيل الى معرفته عن طريق الفكر ؛ بل عن طريق الالهام او البصيرة وحده • ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الاعلى بقوله : « قد وجدت كثيرا مع نفسى وحدها ، ودخلت ـ بعد أن خلعت جسمى ـ فى ذاتى ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائدا الى الباطن • وقد كنت اذ ذاك علما خالصا ، لا فرق بين العارف والمعروف • كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلألؤ فى ذاتى ، وأدركت انى جزء من العالم الالهى الرفيع • وفى هذا اليقين الذاتى ، رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ، بل فوق عالم الكواكب ، الى المحال الالهى التى نظرت فيها من هناك الى الضوء الجميل ، ماخوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع » (٢) ••• اذا رأينا ارسطو يذكر فى « اللاهوت » ، عن « حال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة اخرى ، بما يشبه هذا الحديث فى البعد عن الاتجاه الواقعى ، حكمنا ايضا بأن المتحدث ليس هو ارسطو المعروف ، وأن كتاب « اللاهوت » الذى ينسب اليه لمتصوف دينى ، وليس لفيلسوف منطقى واقعى تجريبى كأرسطو •

وكذلك اذا عرفنا أن عمران بن حصين يروى عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام أنه قال : « دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتى بالباب ؛ فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بنى تميم ! قالوا : قد بشرتنا فأعطنا •• مرتين • ثم دخل عليه ناس من اليمن ؛ فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن اذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر • قال : كان الله ، ولم يكن شىء غيره ، وكان عرشه على الماء (٣) ،

---

(١) هو اول كتاب نقل الى العربية ، وهو قول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصورى ، ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصى ، واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندى • وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ ، ٢٢٥ هـ • وهو ليس من مصنفات ارسطوطاليس وكثيرا ما يخالف رايه ، انما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من الهيات افلوطين ، اصله بالسريانية •

(٢) ماخوذة من الكتاب الرابع من الهيات افلوطين •

(٣) يقول ابن حجر العسقلانى (فى كتابه فتح البارى ج ٦ ص ٢٢١) فى شرح هذه الجملة : « قال الطيبى . هو فصل مستقل لان القديم من لم يسبقه شىء ، ولم يعارضه فى الاولية ، لكن اشار بقوله : « وكان عرشه على الماء » الى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم ، =

وكتب فى الذكر كل شىء ، وخلق السموات والأرض • فنادى مناد : ذهبت ناقتك يا ابن الحصين ! فانطلقت ، فاذا هى يقطع دونها السراب ، فوالله لوددت انى كنت تركتها » ، اذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ، تشككنا فى أن ينسب اليه حديث : « أول ما خلق الله « العقل » ، فقال له : اقبل فاقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتى وجلالى ، ما خلقت خلقا أكرم على منك ، بك آخذ وبك أعطى ، وبك اثيب ، وبك أعاقب » (١) •

وهكذا الشأن فى تحقيق نسبة أى قول الى قائله ، أو مؤلف الى مؤلفه ، لابد فى الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح بين المقول وما عرف عن القائل ، وبين المؤلف وما اشتهر به المؤلف • والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوبا لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن احد بعينه لمجرد الحكاية أو الرواية ، بل يتأكد أولا من صحة النسبة ثم يناقش المقول أو المسموع ، فى ضوء ما عرف به القائل ومن تنسب اليه رواية المسموع • والأجدر أن تضاف هذه الطريقة الى المنهج الفطرى فى البحث ، قبل أن تضاف الى المحدثين من الباحثين • فالقرآن الكريم رسم هذا المنهج بقوله : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » (٢) أصحيح فى نسبته الى من يروى عنه ، أم لا ؟

=

لكونهما خلقا قبل السموات والارض ، ولم يكن تحت العرش اذ ذاك الا الماء • ومحصل الحديث ان مطلق قوله : «وكان عرشه على الماء» ، مقيد بقوله : ولم يكن شىء غيره • والمراد بـ « كان » فى الاول : الازلية ، وفى الثانى : الحدوث بعد العدم • وقد روى أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث أبى رزين العقيلى ، مرفوعا : ان الماء خلق قبل العرش • وروى السدى فى تفسيره باسانيد متعددة : ان الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء • واما ما رواه أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا : أول ما خلق الله القلم فقال له : اكتب ، فجرى بما هو كائن الى يوم القيامة ، فيجمع بينه وبين ما قبله : بان اولية القلم بالنسبة الى ما عدا الماء والعرش ، او بالنسبة الى ما منه صدر من الكتابة ، اى انه قيل له اكتب اول خلق » •

ونتيجة هذا الشرح ، ان الرسول عليه الصلاة والسلام يخبر عن ان الماء هو : اول مخلوق •

(١) وسبب التشكك : ان الحديث الثانى يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث الاول وهو صحيح النسبة يفيد أن الماء هو أول المخلوقات • كما أن الوظيفة التى أعطاها حديث العقل له تشبه الوظيفة التى اسندت اليه عند افلوطين وبرقلس ، كما تقدم فى هامش ص ١٢٠ على الأخص •

(٢) الحجرات : ٦ •

اسباب التزييف :

اما الأسباب التى تحمل على التزييف فى نسبة المؤلف الى غير صاحبه ، والقول الى غير قائله ، فاهمها :

ترويج موضوع الكتاب ، او القول الذى يروى : فالأحاديث الموضوعة ـ وقد وضعها بعض الفرق الاسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين ـ تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قصد ترويجها بين المسلمين • فما لم تنسب الى الرسول ماتت فى مهدها • والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، او المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة ـ بنسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ـ تأييد ما لهم من رأى فى العقيدة ، لا تساعدهم عليه مساعدة واضحة نصوص القرآن أو نصوص الأحاديث الصحيحة • وصنيع الشيعة ـ وبالأخص الاسماعيلية من فرقها ، واخوان الصفاء ، والمتصوفة ، فى رواية الاحاديث ـ امثلة واضحة فى وضع الروايات •

وبعض الكتب الفلسفية ، التى نحن بصددها ، نسبت الى غير أصحابها قصد الترويج ايضا : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوى ، فى العصر الهلينى الرومانى ، ورجال الدين من يهود ومسيحيين يضعون الكتب فى مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية اغريقية ، ثم ينسبونها الى افلاطون او ارسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص • وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ، لأن نسبة مثل هذه الكتب الى افلاطون او ارسطو ـ وهما زعيما الحكمة الاغريقية ـ تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحى • وقد كان التزييف فى النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينية ، بعد اتصال الفلسفة بالدين • والطريق الثانى : كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، او تأويل العبارات الدينية بما يلائم اقوال الحكماء • وكانت الحقائق الدينية التى تشرح بالآراء الفلسفية هى غالبا اقوال الدين فى الخلق والطبيعة • وكانت العبارات الدينية التى تؤول بما يلائم اقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالبا • فما فى الفلسفة كان يرد الى الدين ، وما فى الدين يمكن أن يرد الى الفلسفة ، على حسب الموقف : ان كان متحيزا الى الدين ، مال الى رد ما فى الفلسفة اليه ، وان كان ممتلئا بحب الفلسفة ، رغب فى رد ما فى الدين اليها •

فارستوبولوس Aristobulos (١) ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والاغريق ، ويعتبر معبد الطرق لفيلون بعده • ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية فى توفيقه ، فكان نمطه فى التوفيق : اما التزييف فى النسبة الى الاغريق ، أو رد فلسفة الاغريق الى التعاليم الموسوية بمحاولة استنباط اراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة • وهكذا ـ بناء على نمطه فى التوفيق ـ يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية •

وربما كان « ارستوبولوس » هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الاغريقية ، وربما كان أيضا أول من زيف فى نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيرا ، أول من رد التعاليم الفلسفية الى مصدر دينى سماوى •

وكان لعمل ارستوبولوس (٢) فى تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الاغريقية من التوراة أثر بقى متداولا عدة قرون ، هذا الأثر هو : منح الفلسفة الاغريقية شيئا من القداسة والعصمة : فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا ـ لاعجابهم ـ بالحكمة الاغريقية ، وبنظرتها التى تنطوى على تأمل ورزانة فى التفكير ، وضعها مع الأصل الالهى لتعاليم الكتاب المقدس ، فى صف واحد •

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الاغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية ، فى دائرة واسعة • ولكن ليس برد الفلسفة الى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية الى الفلسفة • وربما لوضع المسيحيين على هذا النحو للفلسفة الاغريقية كان نشاطهم أيضا كثيرا فى تزييف نسبة الكتب الفلسفية واسنادها الى غير أصحابها • وكتاب «التفاحة» وكتاب « لاهوت » أرسطو اللذان أشرنا اليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحى فى تزييف نسبة هذه الكتب • وأفلاطون ، فى نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة (٣) •

---

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg ص ٥٧٦ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٧١ ج ١ •

(٣) صفحة ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) •

واذا كان عمل ارستوبولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بيئتهم على خلق مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الاغريقية الى المسيحية ، فعمل المسيحيين ـ وعمل يحيى النحوى بالذات ـ ربما كان ذا أثر قوى فى توجيه المسلمين الى التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية • حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ، وذا أثر قوى أيضا فى وضع بعض المسلمين ـ كاخوان الصفاء وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بهرام المنطقى السجستانى ـ الفلسفة الاغريقية مع الاسلام فى صف واحد (١) • وأيضا ذا أثر فى أن يدعى الغزالى ، والشهرستانى ، وأمثالهما (٢) ، مثل ما ادعى يحيى النحوى ، وأرستوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة •

---

(١) لاخوان الصفاء (ج ٤ ص ٨٥ ـ ٨٦ من رسائلهم ، طبع مطبعة الاداب سنة ١٣٠٦ هـ)، نداء موجه الى الأخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ••• أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاديمون ، حتى ترى الافلاك التى يحكيها افلاطون ، وانما هى افلاك روحانية لا ما يشير اليها المنجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيطة بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيطة بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فاذا هى افلاك روحانية محيطات بعضها لبعض •

أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث فى مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المفيضة ، لا ممنوعا ولا مفقودا ، وتكون من المقربين » ؟

ففلسفة افلاطون طريق للنجاة ، والاسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلاهما كالآخر فى ابلاغ الغاية •

وأبو حيان التوحيدى (فى مقابساته ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : أن السجستانى ـ قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ـ قال فى معرض الحديث : « ••• يا بنى لا تعجب من هذا ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة • والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن • وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وهل الفلسفة الا صورة للنفس ؟ وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى انه قال : النقب كثيرة ، والعروس واحدة » •

والسجستانى لا يجعل الفلسفة والدين فى وصف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما متمما ومكملا للآخر •

(٢) انظر هامش ص ١٤٢ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) •

وربما نستنتج من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويج الدين ، وأن التزييف فى النسبة الى أفلاطون كان أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو • اذ طابع أفلاطون فى تفلسفه يقرب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه ـ سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته اليه فى النهاية ـ يجعل لرجل الدين ائتناسا بفلسفته ، ان لم يجعل منه نفسه داعية للدين •

ولكن اذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية الى أفلاطون أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الاغريق ـ أى وقت أن كان طابع المشائيين مسيطرا على التفلسف الانسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الاغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة ـ اذا جاز هذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يتهم بالالحاد ، فانه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الانسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو صار أكثر منه فى نسبتها لأفلاطون ؛ لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط والاختيار لم يبق ملحدا ، بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا • وهو الآن بعد هذا التغيير يستوى اذن مع أفلاطون فى القرب من الدين ، ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الاغريقية التى جاءته عن طريق منطقه : فمنطقه فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهلينى الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين •

وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ، بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند أفلاطون كانت تغلب عليه المحاورة • فالمؤلف كان يفترض سائلا ـ قد يكون اسم تلميذ له ـ ثم يفترض نفسه مجيبا • فالكتاب الفلسفى اذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار •

والفلسفة الاغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ، بل نقلت فى أزمنة مختلفة الى غير لغة أخرى • والمشتغلون بها ، بعد الاغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها • ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة وهو المؤلف ، وبين

الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها الى الثانى دون الأول ـ فاذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد يشتبه عليه الأمر فينسبها الى سقراط دون افلاطون ٠

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فانه اخف فى ريك العقلية الانسانية من النوع السابق ، واقل فى تشويشها وحيرتها ، عند ارادة النقد والتمييز ٠



والآن ، بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الاغريقى وجها لوجه ، اذ أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذى وصفناه ٠٠٠ ما موقف العقلية الاسلامية منه ؟

أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ أم موقف النقد والاختيار ؟

وباقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك ٠٠٠

والكتاب الثانى منه يشرح موقف حكماء الاسلام من فلسفة الاغريق ، والكتاب الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة نحوه ٠



الكتـــاب الثانى

العقلية الاسلامية والفلسفة الاغريقية

- موقف فلاسفــة المسلمين فى المشرق من التراث العقلى الاغريقى فيمـــا بعـــد الطبيعة •
- « الوجود » وذاهب القدامى •
- « الوجود » وآراء فلاسفة المسلمين •
- « واجب الوجود » واثر تطبيقه على الله فى الاسلام •

العقلية الاسلامية والفلسفة الاغريقية

تمهيـــد :

أصبح المسلمون الآن ـ بعد نقل الفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية ـ امام ثقافة فلسفية اجنبية ، فيها اراء لتفكير آخر غير التفكير العربى ، ولآرائها عوامل طبعتها بطابع خـاص قد لا تتوفر فى البيئة العربية حتى يكون هنـاك قرب شديد بين طابعى التفكيرين •

هل وقف العقل الاسلامى ـ الذى يواجهها الآن مباشرة ـ منها موقف القبول فحرص عليها وآزرها ؟

أم وقف منها موقف المختبر الفاحص ، فقبل بعض آرائها ، ورد البعض الآخر منها ؟

وقد ينكر فى ترديد السؤال مع هذين الوجهين ، وجه آخر ثالث ، وهو : أو رفض العقل الاسلامى كل آرائها ؟

وبذلك تكون كل الفروض الممكنة عقلا قد تضمنهـا السؤال ••• ولكن واقع الأمر ـ وليس الامكـان العقلى ـ هو الذى جعلناه العامل فى صيـاغة السؤال • اذ الواقع أن موقف المعارضة والرفض للآراء الاغريقية جملة نشأ متأخرا ، بعد مضى مدة ، استقبلت فيها فلسفة الاغريق الالهية والاخلاقية من المسلمين استقبال الجديد الفاتن ، لأن نقل الفلسفة فى هذه النواحى الثلاث وقع فى عصر المأمون فى أوائل القرن الثالث الهجرى • واذا اعتبرت معارضة ابى الحسن على بن اسمـاعيل الاشعرى (١) لرأى المعتزلـة فى الصفـــات

---

(١) المتوفى سنة ٣٣٠ هـ •

وينسب اليه اتجاه خاص فى علم الكلام يعرف بالمذهب الاشعرى • وهذا المذهب قائم على محاولة ايجاد طريق فى العقيدة يجمع بين مذهب السلف من الوقوف عند حد النص ومذهب اهل العقل من علماء الكلام ، وهم رجال الاعتزال او رجال التأويل •

وفى هذا الاتجاه نفسه سار ، قبل الاشعرى ، عبد الله بن سعيد الكلابى ، وابو العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى • وفى ذلك يقول صاحب الملل والنحل (ج ١ ص ٢٧) :

« انتهى امر السلف الى عبد الله بن سعيد الكلابى ، وابى العباس القلانسى ، والحارث =

معارضة غير مباشرة للفلسفة الاغريقية ، يكون هناك قرن من الزمن تقريبـا

=

ابن أسد المحاسبى • وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام ، وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية • وصنف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين ابى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والاصلح ، فتخاصـــما وانحاز الأشعرى الى هذه الطائفة فايد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية » •

والعمل الاصيل لأبى الحسن الأشعرى فى المدرسة الاشعرية قيامه بالرد على المعتزلة فى نفيهم صفات المعانى ، بناء على مبالغتهم فى التنزيه ، كما انه أنكر التشبيه الذى آل اليه امر جماعة من السلف •

ومن بعد الأشعرى فى بناء مدرسته واتجاهه كان القاضى أبو بكر الباقلانى • وينسب اليه وضع المقدمات العقلية (الفلسفية) ، كالجوهر الفرد فى تاليف علم الكلام الاشعرى •

ومن بعده كان امام الحرمين ابو المعالى عبد الملك الجوينى النيسابورى الملقب ضياء الدين (ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفى سنة ٤٧٨ هـ) • درس فى المدرسة النظامية بنيسابور علوم التوحيد والفقه والمنطق ثلاثين سنة ، وله كتاب « نهاية المطلوب » ، مخطوط بدار الكتب المصرية • وهو صاحب كتاب « الشامل » وتلخيصه « كتاب الارشاد » • وينسب اليه ــ زيادة عن سلفه ــ استخدام المنطق الاغريقى فى تاليف علم الكلام الأشعرى •

ومن بعد امام الحرمين كان تلميذه الغزالى ، حجة الاسلام (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) وينسب اليه فى بناء المدرسة الأشعرية أنه فى التاليف على طريقتها ادخل الفلاسفة للرد عليهم ، بعد ان كان الرد قبله من ائمة هذه المدرسة قاصرا على المعتزلة وحدهم •

والامام ابن الخطيب تابع الغزالى فى نهجه فى الرد على الفلاسفة والمعتزلة فى التاليف على النمط الأشعرى •

والبيضاوى صاحب « الطوالع » زاد من خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة •

وعلماء الأعاجم : كسعد الدين التفتازانى والايجى ، تابعوا البيضاوى فى التاليف •

والمستشرق المجرى « جولدزيهر » فى كتابه : « تطور العقيدة الاسلامية » يرى : أن مذهب الاشاعرة فى العقيدة ، كمدرسة لها منهاج وغاية معينة ، ابتدأ مع نشأة مدارس نظام الملك فى بغداد ، ونيسابور ، وأصفهان ، فى القرن الخامس الهجرى • كما يرى أن امام الحرمين وقد كان بالمدرسة النظامية بنيسابور ، والغزالى وقد كان بالمدرسة النظامية ببغداد ، هما دعامتا المذهب الأشعرى فى تكوين المدرسة الأشعرية •

ويذكر بعد ذلك ، مؤرخا لهذه المدرسة ، أن الاشاعرة يدعون أن مذهبهم وسط بين مذهب العقليين وهو مذهب الاعتزال ، ومذهب اهل النص وهو مذهب أحمد بن حنبل • ويقول : اذا اعتبر الأشعرى رجل وساطة ، فلا تعمم وساطته فى مسائل القرنين الثانى والثالث الهجريين • نعم له حلول فى مسألتى « الاختيار » و « القرآن » ، ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح اكثر فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو فى تحديده تصور الله ، وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم • فهو ينسب الى الله وجها ، وينسب اليـــه يدا ، لأن ذلك ورد فى القرآن أو السنة • ولكنه يتفادى سذاجة التجسيم بقوله فيها : « بلا كيف » ، وهذا بعينه مذهب أهـل

=

مضى قبل أن يقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية موقف الرفض والمناوءة • على أن بعض المؤرخين لاتجاهات العقل الاسلامى يرى أن موقف المعارضة الجدية للفلسفة الاغريقية ابتدأ فى النصف الثانى من القرن

==

النص ، ولم يكن مذهبا وسطا بين المعتزلة ومذهب أحمد بن حنبل ، بل هو خضوع معتزلى سابق لامام النص المتشدد (أحمد بن حنبل) •

أما دور الوساطة كما يحكى « جولدزيهر » مستمرا فى تاريخه للأشعرى ــ الذى أصبح جزءا من تاريخ العقيدة الاسلامية ، فمثلته مدرسته التى تنسب اليه دونه هو ــ (دون الأشعرى نفسه) •

والأشاعرة ــ كما يقول « جولدزيهر » فى موضع آخر ــ يرفضون كل شروح الفلاسفة لله : فليس الله هو المبدأ غير المتحرك ، لكل حركة ، وليس هو عقلا محضا ، وليس تأثيره فحسب فى القوانين والمبادىء العامة ، وليس علمه علما كليا ، وليس علة ، بل خالقا • لان هذه الشروح تشعر على الأقل بمخالفة المنقول (من الكتاب والسنة) •

وفى الوقت الذى يرفضون فيـه القسم الالهى من الفلسفة ، يستخدمون فكرة « الذرة » أو « الجوهر الفرد » من الفلسفة الطبيعية ، لانها تؤدى الى تأييد الخلق • ولكنهم يرفضون منها ــ من الفلسفة الطبيعية ــ قانون العلية وعدم التبدل فى القوانين الطبيعية ، لانهم يريدون بهذا الرفض ايجاد موضع للمعجزة،وموضع لارادة الله•يستبدلون قانون العلية بما يسمونه مجرى العادة ، أو مجريات العادات • وهم فى هذا تلاميذ Sexus Garnaed Empirikus . ولا يعترفون فى مقاييس الحقيقة والقيم الأخلاقية بالعقل والتجارب ، بل العمدة عندهم هو الشرع •

والباقلانى والغزالى فى مقدمة الاشاعرة الذين ينكرون قانون العلية ، وينكرون تبعـة حدوث شىء فى الوجود لقانون لا يتغير وضرورة لا تتخلف • والسابق عندهم فى الوجود ليس علة اللاحق • وقانون العلية أو التطابق فى نظرهما هو اجراء للعادة فحسب •

والغزالى يعبر عنه بحكم العادة المطردة كما يعبر بذلك علماء الحقيقة ، أو بحكم ضرورة الجبلة كما تعبر المعتزلة ، أو يسميها قاعدة مجرى العادات • واستمرار العادة فى ملاحظـة المتأخر للمتقدم ، هو دائما فى نظره خلق جديد • وكل شىء يبدو أنه أثر عن غيره هو بفعل الله ، وليس ضرورة من الضرورات • فانفصال النفس عن البدن مثلا لا يلزم عنه الموت بالضرورة ، بل هو عادة فحسب يجوز أن تتخلف •

والمدرسة الأشعرية وان أنكرت قانون العلية والتطابق وحولته الى عادة فحسب ، فانكارها يعد ذلك « للصدفة » : ليس لانها تؤمن حينئذ بقانون العلية ، بل لأنها تعتقد بأن وراء حدوث أى شىء قصد لحدوثه ، والصدفة تشعر بعدم القصد • فهى تنكر « العلية » و « الصدفة » معا لان الأولى تعارض عقيدة المعجزة كما أنها تؤدى الى تسمية الله علة للكون وهم يتحرجون عن ذلك ويسمونه فاعلا ، ولان فى القول بالصدفة نفيا للقصد فى حدوث الاشياء •

والعقيدة (الاسلامية) الواردة هى اذن سبب هذا الانكار بجزئيه • سواء للعلية أم للصــدفة •

الخامس الهجرى ، يوم أن قام الغزالى فى كتابه « التهافت » يناوىء الفلسفة والفلاسفة ، أى بعد مضى قرنين ونصف تقريبا على قبول المسلمين للتراث العقلى الاغريقى ·

وسواء أكان القرن الرابع ، أو الخامس الهجرى ، هو المسرح الزمنى لمعارضة الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية ، فالعقل الاسلامى اتخذ منها بعد نقلها ــ منذ أوائل القرن الثالث الهجرى ــ عدة مواقف :

كان أولها قبوله لها ·

ثم بعد فترة من الزمن ابتدأ يعارضها لعوامل دينية ·

ثم أخذ على التوالى للعوامل الأخيرة نفسها يشتد فى معارضتها ·

وفى موقف القبول منها ، أول الأمر ، اختلف القابلون لها : ما بين مبالغ فى هذا القبول بالحرص عليها والاسترسال فى تاييدها ، وما بين محتاط فى الأخذ عنها والتأثير بها · والقابلون لها جميعا ، من مبالغ أو محتاط ، كانوا من أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام ، وهم رجال الاعتزال · فقط عرف الفريق المبالغ منهم فى قبولها باسم « الفلاسفة » ، بينما بقى اسم « الاعتزال » عنوانا على هؤلاء المحتاطين فى الأخذ عنها من أصحاب النزعة العقلية (١) ·

---

(١) ومعنى الاحتياط فى الاخذ عن الفلسفة : قبول بعض آرائها ورفض البعض الاخر منها · وهكذا ينقل عن بعض الرجال البارزين من اصحاب الاعتزال : امثال الجبائى ، والجاحظ ، والنظام ، انهم كما تاثروا ببعض اراء الاغريق رفضوا بعضا آخر منها · وعندما نحدد موقف المدرسة الاعتزالية من الفلسفة الاغريقية ، وهو الموضوع التالى فى المعالجة لموقف الفلاسفة هنا ، نفصل الاراء التى قبلت منهم والاخرى التى عارضوها · والآن نذكر فقط ما يؤيد تلك الظاهرة التى ربما تكون موضع شك فى نسبتها الى رجال الاعتزال ، وهى ناحية الرفض لبعض الاراء الاغريقية ·

فالقفطى ينقل ان ابا هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائى : من معتزلة البصرة الف كتابا سماه « المتصفح » ابطل فيه مبادىء ارسطو ·

والجاحظ : يتعرض كثيرا فى كتابه « الحيوان » لنقد اراء ارسطو ·

وابن المرتضى : صاحب كتاب « المنية والامل » ، يذكر ان النظام كثيرا ما عارض اراء ارسطو ·

وهذا الذى ينقل ويروى عن امثال هؤلاء من اصحاب الاعتزال من رفضهم الاراء

والى أن بدت معارضة العقل الاسلامي للآراء الاغريقية الالهية ، نطلق على الحقبة السابقة لهذه المعارضة ، اسم : **الفترة الاولى من فترات موقف المسلمين من الفلسفة الاغريقية ، أو نسـميها فترة القبول** • وفى هذه الفترة ظهر الكندى والفارابى واخوان الصفاء وابن سينا وأمثالهم ممن يعرفون باسم الفلاسفة ، كما وجد فيها ابو الهذيل العلاف (١) والنظام (٢) والجاحظ (٣) ومعمر (٤) وابو هاشم الجبائى (٥) من أرباب الاعتزال فى الكلام •

أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية :

ولكن أهو الميل العقلى وحده لدى بعض المسلمين الذين اشتغلوا بالدفاع عن العقيدة ، كان السبب فى قبول هذا البعض للآراء الاغريقية الالهية (٦) ، لأنها وليدة العقل الانسانى ؟

أم هناك شيء آخر وراء هذا الميل دفعهم الى قبولها ؟ اذ الرغبة العقلية لدى انسان ما تساعد فحسب على تناوله عملا عقليا وعلى النظر فيه ، وعدم

=

الأرسطية ، معناه ـ كما سبق ـ انهم لم يرفضوا الآراء الاغريقية جملة ، اذ رفضهم لآراء ارسطوطاليس معناه رفض آراء افلاطون مثلا •

و « هورفيتس « Horvitz » الالمانى فى كتابه « تأثير الفلسفة الاغريقية فى تطور علم الكلام »

(Ueber der Einfluse der griechischen Philosophie auf die Entwicplung des Kalam).

يبين تأثير الافكـار الاغريقية فى آراء المعتزلـة فيذكر : صلة الآراء الرواقيـة بآراء النظام ، وآراء الأفلاطونية بآراء معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٨٥٠ م • ويعلل لعـدم قبول المعتزلة لآراء ارسطو بقوله : أما ارسطو فقد حيل بينهم وبين التأثر به قوله بقدم العالم ، وايمانه بقانون العلية وعدم تخلفه •

(١) توفى سنة ٢٣٥ هـ فى خلافة المتوكل •

(٢) توفى سنة ١٢١ أو ٢٣١ هـ •

(٣) توفى سنة ٢٥٥ هـ •

(٤) توفى أواخر القرن الثالث •

(٥) توفى سنة ٣٢١ هـ •

(٦) نقصر الحديث على الآراء الالهية للاغريق متعمدين ذلك ، لانها هى التى كانت مثار الخلاف بين المسلمين فى موقفهم من الفلسفة أولا ، ولأنها ثانيا هى التى تتصل ببحثنا فيما أردنا أن نعالجه فى هذا الكتاب وهو : « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » •

طرحه بادىء ذى بدء ، ولكنها قد لا تكفى وحدها فى تعليل قبوله لهذا العمل العقلى والحرص عليه أو التأثر به • فوجود هذه الرغبة العقلية سبب مهيىء فقط للقبول • وقبول المسلمين نفسه للآراء الاغريقيـة حينئـذ ، ليس لأن من قبلها منهم كان ذا ميل عقلى فحسب ، بل لأسباب أخرى مع ذلك ، أهمها :

الدقة التى كان عليها المنطق الأرسطى وغيره من العلوم الرياضية ، وأثر هذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب التى لم تألف قبل ترجمتها الا أسلوب الاقناع ، ولم تتعود الا سعة الخيال ومرونته ، وتموجـه فى التصوير • هذه الدقة التى عرفها المسلمون منذ ترجمة المنطق والرياضيات فى عهد المنصور وازداد وقعها فى نفوسهم منذ هذا التاريخ حتى ترجمة النـاحية الالهيـة فى عهد المأمون ، ارتبطت فى أذهـانهم بعصمة الفكر الاغريقى ، وحملتهم فوق ذلك على أن يتجاوزوا بهذه العصمة المنطق الأرسطى والرياضيات الى الحكمة الاغريقية كلها • فلما ترجمت الناحية الالهية ــ فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد المأمون ــ لم يتطرق الى أذهانهم أول الأمر شك فى دقتها ، وبالتالى شك فى عصمتها فاقبلوا عليهـا آمنين خطأها ، أو ظـانين أنهـا بعيدة عن الخطأ (١) • وتناولوها على أنها شىء يجب الحرص عليه ، والدفاع عنـه • وفى هذا يقول الغزالى (٢) : « ••• وقد تولدت عنها ــ أى العلوم الرياضية ــ آفتان : احداهما أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقـاده فى الفلاسفـة • ويحسب أن جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم ••• » •

وبجانب دقة المنطق الأرسطى والعلوم الرياضية ، هذه الدقة التى كانت أشبه باغراء للعقل الاسلامى على الاقدام على قبوله للناحية الالهية والانسانية من الفلسفة الاغريقية ، وتناول ما فيهـا مـن آراء بالشرح والتوضيح ، كان لصورة هذه الناحية الفلسفية التى وردت عليها دخل فى قبولها كذلك • وهى فى جانب المعبود صورة الاعتراف باله واحد خالق ، وفى سلوك الانسان صـورة

---

(١) يحكى الفارابى فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » (ص ٢٢ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧) عن كتـاب الربوبية المنسوب لارسطو : وقد نجد أن أرسطو فى كتـابه الربوبية المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عـالم الربوبية ••• فاما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، أعنى الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوى فبعيد ومستنكر ••• •

(٢) فى كتابه : « المنقذ من الضلال » ، ص ١٣ ــ ١٣ ، طبـع مطبعة الجمـالية بمصر سنة ١٩٢٩ •

الزهد والتصوف وصورة الافناء كوسيلة لتقرب الانسان من الله · اذ أن فلسفة الاغريق (١) لم تقف عند حد معالجة العقل الاغريقي لها ، وأن فلسفة أفلاطون وارسطو على الأخص لم تبق كما تركها هذان الفيلسوفان ، بل تناولت هـذا التراث العقلي منذ وفاة أرسطو كآخر فيلسوف اغريقي عقليات أخرى مختلفة قبل أن يصل الى المسلمين : تناولته عقلية الرومان في روما ، وعقلية المصريين في الاسكندرية ، وعقلية الفينيقيين والساميين في مدارس الشرق الأدنى · ومن غير شك كان لثقافات هذه العقليات المختلفة أثر في تعديل التراث الاغريقي أو في تصويره بصورة ليست كلها للاغريق ، اذ من بين ثقافات هذه العقليـات التي تناولته ثقـافة العقليـات الشرقية وهي دينية وسماوية الى حـد كبير ، فاضفت عليه ثوب الدين السماوي بجانب ثوب الزهد الصوفي الشرقي ·

ومع هذين العاملين السابقين كان أيضا من عوامل اغراء المسلمين عـلى قبول الفكر الاغريقي في الهياته وانسانياته المزج برسائل دينية موسوية أو مسيحية عليها صبغة الفلسفة الاغريقية بين المؤلفات الفلسفية الاغريقية ، ونقلها بعد ذلك منسوبة الى فلاسفة الاغريق (٢) ·

واذا كانت هذه هي أسباب قبول العقل الاسلامي للفلسفة الاغريقية الالهية على العموم ، فمرجع الفرق بين احتياط المعتزلة في قبولها ومبالغة من يسمون بالفلاسفة في الحرص عليها ، على ما يبدو ، الى عكوف هؤلاء على كتب الفلسفة المنقولة ، وبقاء أولئكم في حدود مهمتهم الأولى ، وهي الدفاع عن العقيدة (٣) ·

---

(١) كما عرف من قبل في الجزء الاول لهذا الكتاب ·

(٢) على نحو ما هو مبسوط في بحث « الترجمة » في الجزء الاول من هذا الكتاب ·

(٣) يقول « جولدزيهر » مؤرخـا للمعتزلة :

« هم اول علماء الكلام ، ومقصدهم الديني مناواة التصوير الحسي للعقيدة ، كما كـان متبعا من قبلهم وكما نقل عن أهل السنة ، (ويقول الشهرستاني ج ١ ص ٩٦ من كتاب الملل والنحل : وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر ، فوقعت في التشبيه) ·

وتكون من هذه المناواة بداية المدرسة الاعتزالية ، واتسع التضاد بينها وبين مذهب أهل السنة باستخدام المذهب العقلي في التأويل والشرح · وبواسطة المعتزلة دخل مقياس ثالث للمعرفة ــ لدى المسلمين ــ وهو العقل ، بجانب التجارب الحسية والعلم النقلي ، وهم يؤثرون العقل على الشرع في مقياس الحقيقة وتعرف القيم الأخلاقية ·

وهم من أصحاب المذهب العقلي قطعا ، ولكنهم ليسوا من أتباع « حرية الفكر » : لانهم =

. . . .

=

فى عهد خلفائهم الثلاثة استخدموا فى بغداد وغيرها وسائل الارهاب والاعتقال لحمل اكبر فرقة معادية لهم فى تلك الوقت ، وهى فرقة الفقهاء ، على ان تترك لهم الجو حرا ٠

ـ ولاعلانهم ان « دار الحرب » هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم ، وقولهم بانه على الامام ان يحاربهم كما يحارب الكفار والمشركين ٠

ـ ولان ابا هاشم (لعله هشام بن عمر الفوطى) ـ من رجالهم ـ يعلن ان من خالف رايه فى الصفات وفى القدر يستحل دمه وماله ، لانه كافر (الشهرستانى) ٠

ومعمر بن عباد يحكم على من لا يرى رأيه فى الصفات وفى الاختيار بعدم الايمان ٠

وابو موسى المردار يعلن ان ثلاثة فحسب من اتباعه سيدخلون جنة المؤمنين حقا ٠

ـ ولان من الاقوال الثابتة فى علم الكلام عندهم : من لم يكن معتزليا لا يسمى مؤمنا ، لان من لم يعرف الله عن طريق الجدل العقلى Spekulation لم يكن مؤمنا ٠ والعوام عندهم ـ تبعا لهذا ـ لا يدخلون فى عداد المسلمين ، اذ بدون عمل العقل لا ايمان ٠ ولهذا انكر بعض فقهائهم ان يقتدى فى الصلاة بمن لا يستخدم العقل فى معرفة الله ، لانه حينئذ كالاقتداء بمن لا دين له ، وهو الزنديق ٠

ـ ولان القاضى احمد بن ابى دؤاد فى سنة ٢٣٤ هـ (٨٤٨ م) ، وضع لموظفيه قاعدة لفك المعتقلين ، وهى اختبار عقائدهم ، فمن قال بخلق القرآن وان الله فى اليوم الآخر لا يرى بالابصار ترك ، ومن لم يعترف بهذه العقيدة بقى فى الاعتقال (رواية المسعودى) ٠

واحد الموظفين ، وهو مسلم الجرمى ، أبى تنفيذ ما وضعه القاضى من نظام ، فتعرض بسبب هذه المخالفة لكثير من الوان الذل ٠

وانه وان كان عادة للتفكير اليونانى ولعمل المفكرين الفلسفى من اليونانيين دخل فى توسيع علم الكلام ، الا انهم احتفظوا ببعض نقط احتكت فيها مسائلهم الدينية بالمسائل الفلسفية ٠

و « جولدزيهر » يذكر ـ فى نهاية بحثه هذا ـ أن بعض الناس يتهم المعتزلة بأنهم تحت راية علم الكلام ادخلوا تعاليم فلسفية ، ولكنه يرى ان هذا الاتهام هو تعبير عن النقص فى الوحدة والانسجام عند رجال المعتزلة فى افكارهم ، هذا النقص الذى تعبر عنه تعاليمهم المتشعبة ، والمتناقضة احيانا ٠

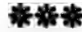
تعليق :

فى هذه النقطة الاخيرة التى يلاحظها « جولدزيهر » يرى غير رايه فيها هورفيتس Horvitz فى كتابه السابق ، حيث يثبت تاثر المعتزلة بالفلسفة الاغريقية كما تقدم ٠

و « جولدزيهر » ، فى عرضه لامر المعتزلة ، وحكمه عليهم بانهم ليسوا من اتباع حرية الفكر بناء عن الامثلة التى اوردها ، يبدو انه متاثر بالمصادر الكلامية الاخرى غير مصادر

وسنتخذ من شرح موقف هؤلاء الذين تميزوا من أصحاب النزعة العقلية في الاسلام وعرفوا باسم الفلاسفة موضوع حديثنا الآن على أن نتبعه بالكلام عن موقف المعتزلة · حتى اذا انتهينا من موقف هؤلاء الأخيرين تركنا الفترة الأولى من فترات موقف العقل الاسلامي من الفلسفة الاغريقية ، وهي فترة قبولها ، الى الفترة الثانية من فتراته ··· وهي فترة معارضتها ·

وفي هذه الفترة الأخيرة ، وهي فترة المعارضة · يكون الحديث عن رجال الأشاعرة المؤسسين ، أو المساهمين في تطور المدرسة الأشعرية ، كمعارضين للتراث الاغريقي في ناحيتيه : الالهية ، والانسانية ، ورجال التصوف المناوئين للاتجاهين الفلسفي والكلامي ·



=

المعتزلة نفسها · والذى يقرأ كتاب « الانتصار » للخياط مثلا ، وهو من رجال الاعتزال ، يجد تكذيبا لنسبة كثير من الامثلة ـ التى ضربها « جولدزيهر » ، نقلا عن الشهرستانى ـ لرجال الاعتزال :

ففى ص ٨٦ من كتاب الخياط يكذب ما يحكى عن المعتزلة : من أن « العوام عندهم لا يدخلون فى عداد المسلمين » ، وفى ص ٨٨ من الكتاب نفسه يكذب ايضا ما يحكى عنهم من ان « دار الحرب هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم » · فالحكم على رجال المعتزلة تبعا لمثل هذه الاخبار ، يجب ان يراعى الاحتياط فى قبوله أو رفضه ·

(المؤلف)

موقف الفلاسفة

التوفيـق بين الدين والفلسـفة

بجـانب التـوفيق بين الدين والفلسفة الـذى يعبر عن قبـول الفلاسفة الاسلاميين للفلسفة الاغريقية وحرصهم عليها ، كانت هناك مظاهر اخرى تعبر عن هذا القبول لها والحرص عليها كذلك ٠٠٠

كان هناك الشرح والتوضيح لمشاكلها ، وكان هناك الجمع بين آرائهـا بعضها مع بعض ان بدا تضارب فيما بينها ، لأن فلاسفة المسلمين فوق اعتقادهم بعصمة الفلسفة الاغريقية ، كانوا يعتقدون ايضا بانها تعبر عن حقيقة واحدة ، وان الاختلاف ان وقع فيها لا يتجـاوز الخـلاف فى التعبير عن هذه الحقيقة الواحدة ٠ وكتاب الفارابى المسمى بـ « الجمع بين رأيى الحكيمين » افلاطون وارسطو ، من الأمثلة البـارزة لمحاولة الجمـع ورفـع التضارب بين الآراء الاغريقية بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين ٠

وفى مقدمة هذا الكتاب يقول الفارابى : « أما بعد ٠٠ فانى لما رأيت اكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعـوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعـال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عـن قلوب الناظرين فى كتبهما ٠ وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه ٠ اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العـلم بالموجودات ، بما هى موجودة » (١) ٠

---

(١) صفحة ١ ، طبـع مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ ٠

على أن التوفيق بين الآراء الاغريقية من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو فى الواقع اهم مظهر لهذا القبول • اذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالاسلام ، وعن وضعهم لها فى صفه ومنزلته • ولو انهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص ، لضحوا بالرأى الذى يتعارض فيها مع مبدأ من مبادىء الاسلام ، ولم يلجأوا الى الحد من هوة المعارضة ، أو الى محاولة ازالتها •

ولكن بعض المستشرقين ، كـ « جولدزيهر » ، يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة ، لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الاغريقية ، ولا عن رجاحة العقل الاغريقى لديهم ، او اقتناعهم بعصمة الحكمة الاغريقية ، بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الاسلامى على الفلسفة والفلاسفة •

ولعله يشير الى عمل المتوكل من كبته حركة رجال العقل فى الاسلام ، وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة ، وعلى النقلة والمترجمين الفلسفة ، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك ، والى أن هذه الحركة منه ــ المتوكل ــ كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص • ولعله يشير أيضا الى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقم على الفلسفة ، وأن قيام الحسن الاشعرى لمناوأة المعتزلة ، ثم قيام الغزالى من بعده لمناوأة هؤلاء أيضا ومناوأة الفلاسفة معهم ، كان صدى عن طريق مباشر أو غير مباشر ، لهتاف الجماهير ضد العقليين ، والمذاهب العقلية فى الجماعة الاسلامية •

ولكن ، أليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير ، واستجلاب عطفهم ، هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة ، أو مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب ــ وهو عمل عقلى دقيق ــ لا يخدع الجماهير ، اذ انهم لا يستطيعون ادراكه ، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم ووقاية لهم من اضرارهم •

ان المسلمين ، منذ القرن الثالث الهجرى ، كانت نصرتهم للدين ، وكان تمسحهم فيه ، بمقدار ما يتصل بمنافعهم من الحياة • والفلسفة الاغريقية لم تبد للمسلمين ، أول الأمر ، متنافرة مع الدين حتى يكون الاقدام عليها خطرا ، بل بالعكس بدت لهم على انها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه •

فهذا الفارابى يقول (١) : « ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان ، بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه ايجاد الشيء لا عن شيء وأن كل ما يتكون من شيء ما ، فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء ... فما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها ، وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادىء الطبيعة ـ لكان الناس فى حيرة ولبس ... » .

وهذا ابن سينا يقول (٢) : « ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

فالفلسفة الاغريقية ، فى نظر الفارابى ، طريق لرشاد الناس وهدايتهم الى الحق ، وفى نظر ابن سينا متآخية مع الدين ومؤدية الى ما يؤدى اليه . وهى فى رأى السجستانى (٣) متممة للدين ، اذ يقول فى معرض الحديث : « ... يابنى ! لا تعجب من هذا ! فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى أنه قال : « النقب كثيرة والعروس واحدة » .

لماذا يفرض فى المسلمين ـ على نحو ما يرى « جولدزيهر » ـ أن باعث عملهم العقلى أمر خارج عنهم ، دفعوا اليه عن طريقه ؟

ولماذا لا يفرض فيهم الايحاء الذاتى ، والاقتناع الداخلى ؟

---

(١) فى كتابه : « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، (ص ٢٩ ، ٣٠ ، طبع مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ) .

(٢) فيما له من رسائل « فى الحكمة والطبيعيات » ، (ص ٣ ، طبع هندية بمصر ، سنة ١٩٠٨ م) .

(٣) هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى . قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ، ومقالته هذه ذكرها أبو حيان على بن محمد العباس التوحيدى فى كتاب « المقابسات » (ص ٢٩٠ اخراج السندوبى سنة ١٩٢٩ م ، وطبع المطبعة الرحمانية بمصر) .

صور التوفيق :

وسواء أكان منشأ توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة تلك الصورة الجذابة ــ من الوجهة الدينية ــ التى صاحبت الآراء الاغريقية ، وانخدع بها الموفقون من المسلمين فمنحوها ثقتهم ، أم كان مبعثه شيء آخر غيرها ، فتوفيقهم كان له نمطان :

النمط الاول :

وهو النمط الاول القريب : ويذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة • فالفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ، وابن سينا فى « رسائله فى الحكمة والطبيعيات » ، واخوان الصفاء فى « رسائلهم » وفقوا بين الدين والفلسفة سالكين هذا النمط فى توفيقهم ، اذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الاغريقية :

فاذ ذهبنا الى كتاب « فصوص الحكم » مثلا ، وجدنا الفارابى يشرح قوله تعالى : «هو الأول والآخر» (١) بشرح أفلوطينى • فيذكر (٢) : « أنه الأول » من جهة أنه منه ، ويصدر عنه كل موجود لغيره • وهو « أول » من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه ••• هو « أول » لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره وثانيا قبوله لا بالزمان • هو « آخر » لأن الأشياء اذا لوحظت ونسبت اليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب ، فهو « آخر » لأنه الغاية الحقيقية فى كل طلب • فالغاية مثل السعادة فى قولك : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغير المزاج • فيقال : ولم أردت أن يتغير المزاج ؟ فتقول : للصحة • فيقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخير • ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه ، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره ••• فهو المعشوق الأول ، فلذلك هو « آخر » كل غاية • « أول » فى الفكرة ، « آخر » فى الحصول هو » •

وترجيح نسبة هذا الشرح الفلسفى لأفلوطين ، أو لطريقة الافلاطونية الحديثة على العموم ، لما فيه من تعبيرات تشعر بمذهب « الانتخاب والاختيار » كالتعبير بـ « الوجود لغيره » الذى ينم عن رأى أرسطو ، بجانب التعبير بـ « ويصدر عنه » الذى يمثل رأى افلاطون •

---

(١) الحديد : ٣ • (٢) صفحة ١٧٤ •

كما يفسر قوله تعالى : « **والظاهر والباطن** » على النحو الآتى (١) : « لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو فى ذاتـه ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظـاهر ، كالشمس تظهر كل خفى وتستبطن لا عن خفاء » •

وفى موضع آخر يشرح هذه الجملة مرة أخرى بقوله (٢) : « هو باطن ، لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى • وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق ـ تتحقق ـ بها ••• » •

فقد اقتبس فى شرحه لهـذه الآية الكريمة من فلسفة عصر « الانتخـاب والاختيار » أيضا ، وهى هنا فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، لأن أسلوب الفلسفة المشروح به يعتمـد فى التعبير والتصوير على الشـعر ، والشعر فى التعبير والتصوير من مظاهر فلسفة أفلوطين على الخصوص • وبجانب هذا الأسلوب الشعرى تعبر هذه الفلسفة المشروح بها عن وجود العالم عن الله بانه « وجـود عن ذاته » ، وهذا التعبير لأرسطو • والجمع بين خصائص فيلسوفين فأكثر فى نطاق واحد طابع هذا العصر المشار اليه •

كما يشرح الملائكة بانها : « صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، قائمة بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ ، وهى مطلقة • لكن الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم » (٣) •

فقد شرح الملائكة بما شرح به افلاطون مثله من أنها حقائق مجردة قائمـة بذاتها • ومن أنهـا كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس •••

واذا انتقلنا الى ابن سينا رأيناه يقرأ قول الله تعالى : « **الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجـاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم** »(٤) ••• ثم يشرحها بمزيج من فكرتى افلاطون وأرسطو ، فيقول (٥) :

---

(١) صفحة ١٧٠ من المصدر السابق • (٢) صفحة ١٧٢ من المصدر السابق •
(٣) صفحة ١٤٦ من المصدر السابق • (٤) النـور : ٣٥ •
(٥) صفحة ١٢٥ (فى الرسالة السادسة) من : « رسائله فى الحكمة والطبيعيات » •

« (النور) اسم مشترك لمعنيين : ذاتي (حقيقى) ، ومستعار (مجازى) ». والذاتي : هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاطاليس . والمستعار على وجهين : اما الخير ، واما السبب الموصل الى الخير . والمعنى هنا هو القسم المستعار (المجازى) بجزأيه ، أعنى أن الله تعالى خير بذاته ، وهو سبب لكل خير .

وقوله : « السموات والأرض » عبارة عن « الكل » ، وهو العالم :

وقوله : « مشكاة » فهو عبارة عن « العقل الهيولانى » ، والنفس الناطقة. لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد ، والضوء أكثر . وكما أن (العقل بالفعل) مشبه بالنور ، كذلك قابله (العقل الهيولانى) مشبه بمقابله ـ النور ـ وهو المشف . وأفضل الأهوية هو المشكاة ، فالمرموز بالمشكاة هو (العقل الهيولانى) الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور .

والـ « مصباح » هو عبارة عن « العقل المستفاد » بالفعل ، لأن النور كما هو : كمال للمشف ـ كما حد به الفلاسفة ـ ومخرج له من القوة الى الفعل . ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولانى كنسبة المصباح الى المشكاة .

وقوله « فى زجاجة » : لما كان بين العقل الهيولانى والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذى بين المشف والمصباح ، فهو الذى لا يصل فى العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للاضاءة . ثم قال بعد ذلك « كأنها كوكب درى » ليجعلها الزجاج الصافى المشف ، لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف .

و « يوقد من شجرة مباركة زيتونة » : يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج .

« لا شرقية ولا غربية » : الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث يفقد فيه النور . ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه النور ، والغرب فى حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه ... فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ما أقول : ان القوة الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « شجرة لا شرقية » ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الاطلاق ، وهذا معنى قوله « ولا غربية » .

وقوله : « يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار » ، مدح القوة الفكرية ، ثم قال : « ولو لم تمسسه » يعني بالمس « الاتصال » و « الافاضة » • وقوله : « نار » ، لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه ، بآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذي لون في الحقيقة فالعادة العامية أنها مضيئة • فانظر كيف راعى الشرائط (شرائط التمثيل) • وأيضا لما كانت النار محيطة بالأمهات مشبها بها المحيط على العالم ، لا احاطة سقفية ، بل احاطة تولية مجازية ، وهو العقل الكلي » (١) •

---

(١) وكرر ابن سينا هذا المعنى في اخر مؤلفاته ، وهو كتاب « الاشارات » ، بقوله : (ص ١٥٣ طبع الخشاب سنة ١٣٢٥ هـ) • اشارات :

« ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل •••

فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا ، وهي المشكاة •

ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ، فيتهيأ بها لاكتساب الثواني ، اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى ، أو بالحدس فهي زيت أيضا • وان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة ، وهي الزجاجة •

والشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضيء ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال •

أما الكمال فانه يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن ، وهو نور على نور•

وأما القوة فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح • وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا ، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل •

والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ، ومن الهيولاني الى الملكة فهو العقل الفعال ، وهو النار » •

ويقول نصير الدين محمد بن محمد الطوسي ، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م ، في التعليق على ذلك (ص ١٥٥) : « لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل « لنور الله » ، وهو قوله عز وجل : « الله نور السموات والارض ••• » ، مطابقة لهذه المراتب — مراتب العقل ، وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فقد فسر الشيخ — ابن سينا — تلك الاشارات بهذه المراتب • فكانت :

« المشكاة » شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها •

و « الزجاجة » بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول •

والشجرة « الزيتونة » بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب •

فابن سينا فسر :

« النور » بالخير : ليكون الله هو الخير ، كما جعل افلاطون الخير أعلا المثل عنده ، وكما جعله افلوطين أول الموجودات فى سلسلة الوجود •

و « السموات والأرض » بـ « الكل » : وهو تعبير الفلاسفة عن العالم •

و « المشكاة » بالعقل الهيولانى : كاستعداد للنطق والادراك ، وهو احد اقسام العقل عند أرسطو •

و « المصباح » بـ « العقل المستفاد » بالفعل بعد التحول من استعداد : وهو القسم الثانى من اقسام العقل عنده ـ أرسطو ـ أيضا •

و « الزجاجة » بالواسطة : وهى العقل الفعال التى بين العقل الهيولانى والعقل المستفاد بالفعل • والعقل الفعال هو ثالث الاقسام التى فرضها أرسطو للعقل على الاطلاق •

و « شجرة مباركة زيتونة » بالقوة الفكرية : التى هى مـادة الافعـال العقلية •

و « النار » بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد : وهو النفس الكلية عند افلاطون ورجال مدرسة الافلاطونية الحديثة •

وهكذا جعل ابن سينا فى تعسف ـ رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ـ ما فى الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية ، بعضها لأفلاطون والبعض الآخر لارسطو • وجعل محصل الآية بعد عناء : أن الله خير وسبب

=

و « الزيت » بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة •

والذى « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار » بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة الى الفعل •

و « نور على نور » بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لهـا نـور آخـر •

و « المصباح » بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه •

و « النـار » بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها ••• » •

الخير فى العالم ، ومثل خيريته ــ أو هو صورته ــ فى هذا العالم ، ذلك العقل الانسانى الذى يتحول من استعداد للادراك الى عقل مستفاد بالفعل بواسطة العقل الفعال (١) ٠

وما ابعد هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للنـاس بوضوح هداية الله فى السموات والأرض ، لايحول دون وضوحها حائل ، شأنها شأن ذلك النـور الحسى الذى توافرت فيه عوامل الوضوح فى اشعاعه والصفاء فى ضيائه ٠

ويفسر سورة « الناس » على الوجه الآتى :

« من شر الوسواس الخناس » : القوة التى توقع الوسوسة هى القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ، ثم ان حركتها تكون

---

(١) ولمعرفة التعقيد الذى قد ينشأ عن تفسير النصوص الدينية بالفلسفة ، نذكر هنـا تفسيرا آخر للآية الكريمة ليس هو أوضح التفاسير المتداولة فيها ، ولكنه على كل حـال ، ليس تفسير الدين بالفلسفة ٠ يقول الامام الزمخشرى « المتوفى بخوارزم سنة ٥٣٨ هـ » فى كتابه « الكشاف » (ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥) فى تفسير هذه الآية :

« الله نور السموات والأرض » : أى الله ذو نور السموات والارض ، أو الله صـاحب الحق الواضح ، كالنور ، فى السموات والأرض ، أو صاحب الحق الواضح لأهل السموات والأرض ٠

« كمشكاة » : أى كصفة مشكاة ، وهى الكوة فى الجدار غير النافذة ٠

« فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة » : اراد قنديلا من زجاج أزهر ٠

« كأنها كوكب درى » : شبه القنـديل باحـد الدرارى من الكواكب وهى المشـاهير كالمشترى والزهرة والمريخ ٠

« يوقد من شجرة » : يعنى رويت ذبالته بزيتها ٠

« مباركة » : كثيرة المنافع ٠

« لا شرقية ولا غربية » : أى منبتها الشام ، وأجود انواع الزيتون ما كان بالشـام ٠ وقيل معنى ذلك : لا فى مضحى ولا مقنأة ، ولكنه الشمس والظل يتعاقبان عليها ، وذلك أجـود لحملهـا ٠

« يكاد زيتها يضىء » : أى من غير نار ، مبالغة فى صفائه ٠

« نور على نور » : أى هذا الذى شبهت به الحق نور متضاعف ، قد تناصر فيه المشكاة ، والزجاجة والمصباح والزيت ، حتى لم تبق مما يقوى النور ويزيده اشراقا ويمده باضاءة بقية »٠

ومعنى الآية الكريمة ، كما نقل عن على رضى الله عنه : « الله نور السموات والارض » ، أى نشر فيها الحق وبثه فأضاءت بنوره ، أو نور قلوب أهلها به ٠ ولا شك انه معنى يتناسب مع طبيعة الدين فى انه ميسر ادراكه للكثيرين ٠ بخلاف المعنى الفلسفى الذى شرح به ابن سينا هذه الآية الكريمة ٠ اذ ادراكه وقف على الخاصة ٠

بالعكس • فان النفس وجهتها الى المبادىء المفارقة ، والقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك التى تخنس اى تتحرك بالعكس ، وتجذب النفس فلذلك سميت خناسا •

« الذى يوسوس فى صدور الناس » : معناه أن الخناس ، وهو القوة المتخيلة ، انما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الأولى للنفس ، لما قد ثبت أن المتعلق الأول للنفس الانسانية هو القلب ، وبواسطته تنبث القوى فى سائر الأعضاء ، فتأثير الوسوسة أولا فى الصدور •

ثم قال عز وجل : « من الجنة والناس » (١) : الجن هو الاستتار ، والانس هو الاستئناس • فالأمور المستترة هى الحواس الباطنة ، والمستأنسة هى الحواس الظاهرة (٢) •

ففسر :

« الوسواس » : بقوة نفسية للانسان ، وهى القوة المتخيلة(٣) « والجنة والناس » بالحواس الظاهرة والباطنة اى بقوى انسانية ايضا •

وبهذا التفسير وفق بين الدين والفلسفة ، بأن حمل نصوص الدين فى الشرح ما تحكيه الفلسفة خاصا بالشر ومصدره • اذ الفلسفة فى القديم والقرون الوسطى تميل الى ان يكون الانسان ذاته مصدر تصرفاته الخيرة والشريرة : عقله مصدر النوع الاول ، وجسمه مصدر النوع الثانى • وبعبارة أخرى « معرفته » أساس الفضائل ، و « غرائزه » أو قواه الشهوية مصدر الرذائل •

وتستوى فلسفة أفلاطون وأرسطو فى أن الانسان نفسه مصدر التصرفات كلها ، خيرها وشرها • والفرق بين فلسفتيهما فيما وراء ذلك فى النظرة الى الانسان : أهو مركب من جزئين سبق وجود أحدهما وجود الآخر ، أم هو وحدة واحدة ذات شعبتين • قال بالرأى الاول أفلاطون ، وبالثانى أرسطو •

---

(١) الناس : ٤ ـ ٦ •

(٢) ص ٣٢ من جامع البدائع (فى رسالة المعوذتين) •

(٣) بينما الشىء الذى يشرح به مصدر الشر عادة هو « الشيطان » ، وهو ـ فى اكثر شروحه ـ طبيعة خارجة عن الانسان •

واخوان الصفاء : يشرحون « الجنة والنار » بما يفهم منه أن الجنة هى عالم الأفلاك ، وأن النار هى عالم ما تحت فلك القمر ، وهو عالم الدنيا :

ففى الرسالة الثالثة من رسائلهم – فى الحديث عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك – يقولون : « ... ، بل النفس اذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شىء من سوء أفعالها أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها ، فهى هناك – فى عالم الفلك – طرفة عين بلا زمان ، لأن كونها حيث همتها ومحبوبها ، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه • فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ، ومعشوقها هذه الملذات المحسوسة المموهة الجرمانية ، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية ، فهى لا تبرح من ههنا ، ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك ، ولا يفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة ، بل تبقى تحت فلك القمر ، سائحة فى قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة : تارة من الكون الى الفساد ، وتارة من الفساد الى الكون : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب » (١) ، « لابثين فيها أحقابا » (٢) ، ما دامت السموات والأرض ، لا يذوقون فيها برد عالم الارواح الذى هو الروح والريحان ، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور فى القرآن • ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : « الجنة فى السماء ، والنار فى الأرض »(٣) •

ويفسرون الشريعة الالهية – أو الوحى – بشرح أفلوطينى ، فيقولون : « واعلم أن الشريعة الالهية هى جبلة روحانية ، تبدو من نفس جزئية فى جسد بشرى ، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية ، باذن الله تعالى فى دور من الادوار ، وفى وقت من الاوقات ، لتجذب النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة ، « ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم »(٤)• وقوله تعالى : « وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم » (٥) •

فقد ربطوا بين الله والنفس الكلية من جهة ، والعقل الانسانى المفاض عليه من جهة أخرى ، كما ربطت الافلاطونية الحديثة بين الله والنفس الكلية

---

(١) النساء : ٥٦ • (٢) النبأ : ٢٣ •

(٣) صفحة ٩١ ج ١ ، طبع مطبعة الاداب ، سنة ١٣٠٦ هـ •

(٤) الانفال : ٣٧ •

(٥) ص ١٨٢ ، ج ٤ والآية من سورة الزمر : ٦١ •

من جانب آخر • وجعلوا الخلاص من هذا العالم المادى غاية الانسان ، كما ارتأى ذلك التصوف الشرقى الذى يعد عنصرا رئيسيا فى بناء الافلاطونية الحديثة •

ويفسرون « الشهداء » فى قوله تعالى : « **فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن اولئك رفيقا» (١)**، بهؤلاء الذين شهدوا تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولى ، ويعنون بها جنة الحياة ونعيمها(٢) •

وشبيه بهذا النمط ــ وهو شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية المفصلة ــ جمع المعانى الدينية مع المعانى الفلسفية فى نطاق واحد ، لتقرير غاية واحدة •

واخوان الصفاء فوق شرحهم على النمط السابق ، جمعوا بين الدين والفلسفة فى الاستشهاد على أمر يريدون تقريره ، كاستشهادهم على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بقولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة ، وهو ادريس النبى عليه السلام ، انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة ، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى الأرض فخبر الناس فى علم النجوم ، قال الله تعالى : « **ورفعناه مكانا عليا »(٣)** •

وقال ارسطو فى كتاب « الثالوجيا » (ثيولوجيا) : ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى وصرت كأنى جوهر تجرد بلا بدن ، فاكون داخلا فى ذاتى خارجا عن جميع الأشياء ، فارى ذاتى من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا هنا ، فأعلم انى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف •

وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية : إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس ، وفارقت هذا البدن ، فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسانية ، ولا قابلا للموت •

---

(١) النساء : ٦٩ •

(٢) صفحة ١٨٣ ، ١٨٥ ، ج ٤ من المصدر السابق •

(٣) مريم : ٥٧ •

وقـــال المسيح عليه الســـلام للحواريين فى وصية له : « اذا فارقت هذا الهيكل فانا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى ، وأنا معكم حيثما ذهبتم ، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدا » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى خطبـــة طويلة له : « أنا واقف لكم على الصراط ، وانكم ستردون على الحوض غدا ، فاقربكم منى منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ، الا لا تغيروا بعدى ، الا لا تبدلوا بعدى » .

فهذه الأخبار والحكايات كلها ــ يقول اخوان الصفاء ــ دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ؛ « وأن الانسان العاقل اذا استبصرت نفسه فى هذه الدنيا وصفت من درن الشهوات والمآثم ، وزهدت فى الكون ههنا ، فانها عند مفارقة الجسد لا يعوقها شىء عن الصعود الى السماء ، ودخول الجنة والكون هنـــاك . . »(١) .

فقد استدلوا بالقرآن والسنة ، وقول عيسى ابن مريم ، كما استدلوا بقول فيثـــاغورس وأرسطو ، على ما أرادوا تقريره من بقاء النفوس بعد مفـــارقة الأجسام .

ومثل هذا الجمع بين الأقوال المختلفة : دينية وفلسفية ، ينتظم مع الشرح الفلسفى السابق للنصوص الدينية المجملة فيما سميناه النمط الأولى القريب ، لقلة الصنعة العقلية فيه .

النمط الثانى :

وهو نمط التأويـــل ، وهو أدق وأعمق من ســـابقه . والمراد به تأويـــل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو اخضاع تلك الحقائق لهذه الآراء . وهذا النوع ان وجد عند الفارابى فوجوده واضح عند ابن سينـــا ، ولكنه لا يكاد يوجـــد عنـــد اخوان الصفاء(٢) .

---

(١) صفحة ٩٢ ــ ٩٣ ، ج ١ من المصدر السابق .

(٢) لأن اخوان الصفاء ــ كما يبدو من التعريف بهم فيما يلى ــ وجهوا نظرهم الى جذب الجمهور اكثر من التوجه الى الخاصة ، وطبع الجمهور يميل الى السطحية دون التعمق . والنمط الثانى من نمطى التوفيق ، وهو نمط التأويل ، ادق وأعمق من الأول .

. . . .

=

البيئة السياسية لاخوان الصفاء :

فى القرن الرابع الهجرى ، وان كان السلطان فى مركز الخلافة ـ فى بغداد ـ لبنى بويه ، الا انه كانت دول لآخرين فى أطراف المملكة الاسلامية : فى الاندلس لبنى امية ، وفى افريقية للعبيديين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدانيين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر لآل سامان ، مما يدل على ان الأمر والسلطان اصبح مطلوبا لكل فرد ولكل جماعة فى الامبراطورية الاسلامية ، وعلى انه فى متناول بعض الافراد وبعض الجماعات والأسر ، وعلى انه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخلافة ٠

وطلب السلطان والرغبة فيه الى هذا الحد ، من شأنهما التفريق بين افراد الأسرة الواحدة فضلا عن ان يكون سببا فى انحلال وحدة الامة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنهما كذلك حمل الناس على التفنن فى الاساليب الموصلة الى السلطان ، وفى أساليب الايقاع والكيد لمن بيده السلطان ٠

والدين كان ـ ولم يزل ـ من اشد هذه الاساليب اثرا ، لما له من صلة وثيقة فى تحريك العاطفة ، وبالتالى فى تألف الاحزاب والجمعيات لغايات ايجابية أو سلبية ٠

واخوان الصفاء نشأوا فى هذا الدور ، وتأثروا ببيئته ، وفتحوا أعينهم على أبرز المظاهر فيه ، وجربوا اشد الوسائل فتكا بالخصوم واقربها فى نيل الغايات ، وهى التمسك بالدين ٠

ظهور تعاليم اخوان الصفاء :

ومما لا ريب فيه أن أواسط القرن الرابع الهجرى كان مسرح النشاط لاخوان الصفاء فى بث تعاليمهم التى وصلت اذ ذاك الى مسامع صاحب السلطة فى مقر الخلافة ـ بغداد ـ سنة ٣٧٣ هـ ، وهو صمصام الدولة (هو المرزبان بن عضد الدولة بن ركن الدولة ، الحسن بن بويه ٠ تولى السلطة فى بغداد فى عهد الطائع من سنة ٣٧٢ هـ ـ ٣٧٦ هـ) ٠ وكان اخوان الصفاء ، من قبل لا يجرءون على الظهور بتعاليمهم امام الحكام وولاة الأمر ٠ وفى هذا القرن أخرجوا دائرة معارفهم ، وهى رسائلهم ، وانتشر تداولها فى المكتبات والمجالس ٠

من هم اخوان الصفاء ؟

يقول ابو حيان التوحيدى فى مقابساته (ص ٤٥ ، طبع المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٩ م) :
« سألنى الوزير صمصام الدولة فى حدود سنة ٣٨٣ هـ ، فقال : حدثنى عن شىء هو أهم من هذا الى واخطر على بالى ! انى لا أزال أسمع من زيد بن رفاعة قولا يريبنى ، ومذهبا لا عهد لى به ، وكناية عما لا أحققه ، واشارة الى ما لا يتضح شىء منه ، يذكر الحروف ويذكر النقط ، ويزعم ان الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب ، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين الا لعلة ، والألف لم تعجم الا لغرض ، واشباه هذا ٠ واشهد منه فى عرض ذلك دعوى يتعاظم بها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ فقد بلغنى ، يا أبا حيان انك تغشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ومن طالت عشرته لانسان صدقت خبرته به ، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه وخافى مذهبه ٠

فقلت : أيها الوزير ! انت الذى تعرفه قبلى قديما وحديثا بالاختبار والاستخدام ، وله منك الأمرة القديمة والنسبة المعروفة •

فقال : دع هذا وصفه لى ! فقلت : هناك ذكاء غالب ، ذهن وقاد ، ومتسع فى قول النظم والنثر ، مع الكتابة البارعة فى الحساب والبلاغة ، وحفظ أيام الناس ، وسماع المقالات ، وتبصر فى الآراء والديانات ••• قال : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟ قلت : لا ينسب الى شيء ولا يعرف برهط • لجيشانه بكل شيء وغليانه بكل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه • وقد أقام بالبصرة زمنا طويلا ، وصادف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة • منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستى والمعروف بالمقدسى ، وأبو الحسن على ابن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المهرجانى ، والعوفى ، وغيرهم ، فصحبهم وخدمهم • وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة • فوضعوا بينهم مذهبا ، زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله • وذلك أنهم قالوا : ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها الا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية • وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال • ووضعوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة : علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخوان الصفاء » ، وكتموا فيها أسماءهم ، وبثوها فى الوراقين ووهبوها للناس • وحشوا هذه الرسائل بالكلمات الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة الطرق المموهة ••• » •

غرض اخوان الصفاء :

— قد يكون اخوان الصفاء اعتقدوا حقا ان الشريعة تدنست بأقوال وتأويلات لا تتصل بها ، وأن الحكمة (الفلسفة) وحدها هى علاج هذا الطارىء المشين • فدرسوا الفلسفة بناء عن هذا الاعتقاد ، ومزجوها بالدين لتحقيق هذه الغاية ، حتى يصلوا من وراء ذلك الى تطهير أنفسهم والصعود الى ملكوت السموات • ولكنهم كتموا أسماءهم عن الناس حتى لا تتسرب الى الحكام خشية ان ينزل بهم العقاب ، لأن الخلفاء منذ عهد المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ) الى استقلال بنى بويه بالسلطان فى خلافة المستكفى (٣٣٤ هـ) ، كانوا يميلون الى تأييد مذهب الفقهاء وأهل النص والأعراض عن المذاهب العقلية : مذهب المعتزلة ، وآراء الفلاسفة • وقد حرم المتوكل بالفعل الظهور بهذه المذاهب فى المجالس ، وتداول تعليمها وتعلمها ، واشتد فى هذا التحريم • فاخوان الصفاء أرادوا أن يجمعوا بين الاشتغال بالحكمة وعدم التعرض للعقاب ، كما تقول جماعتهم (ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ من رسائلهم) : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، انا نحن جماعة أصدقاء ، وأصفياء كرام ، كنا نيام مرة فى كهف مدينتنا تتقلب بنا تصاريف الزمان ، ونوائب الحدثان ، حتى أشرقت علينا الشمس ، وجاء وقت المعاد فانتبهنا ، لما انقضى دور الرقاد • واجتمعنا ، بعد تفرق فى البلاد ، فى مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية • فهل لك يا أخى أن تبادر وتركب معنا سفينة النجاة التى بناها أبونا نوح عليه السلام ! فتنجو من طوفان نار الطبيعة ، قبل أن تأتى السماء بدخان مبين ، تسلم من أمواج وبحر الهيولى ، ولا تكون من المغرقين » •

وقد يكون غرضهم الأول ان ينالوا فوزا سياسيا ، وان يكونوا لجماعتهم سلطانا زمانيا بين هذه الأحزاب والجماعات والدويلات المختلفة التى تميز بها القرن الرابع الهجرى ، لضعف السلطة المركزية وقتئذ بسبب تحكيم العناصر الأجنبية وتحكمهم • فتكونوا باسم الاصلاح الدينى ، والفوا رسائلهم فى تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ، ودعوا الى نشر مذهبهم على انه المذهب الصحيح الذى جمع بين مبادىء الدين والفلسفة الاغريقية ، اى جمع بين الوحى والعقل • وكتموا كذلك اساءهم لئلا يضطهدهم صاحب السلطان ، أو أصحاب السلطان فى البقاع المختلفة • والداعى الى الكتمان هنا اشد ، لأن الولاة والحكام اذا غضبوا لمذهب دينى ففى الواقع لما لهم فى هذا المذهب من منفعة ، ولما لهم فيه من سند العصبية وقوة الرابطة الحزبية •

ويبدو ان غايتهم الخفية والمهمة فى رأيهم هى : الحصول على السلطان ، لان اصلاحهم للدين وعلاجهم لتطهيره وتصفيته لم يكن اصلاحا يلتئم فى كثير من نقطه مع مبادىء الدين نفسه ، ولم يكن علاجا ينم عن رغبة التطهير الحقيقية • ففلسفتهم التى كانوا يميلون اليها كانت فلسفة طبيعية ورياضية ، والاولى قد تتعارض بشدة مع وجهة نظر الدين فى شرح العالم • فعلم الفلك ، وهو فرع من الفلسفة الطبيعية وكان محببا لنفوس اخوان الصفاء ، تختلف وجهة نظرة تماما مع الدين : فالدين يرى الله والعالم أو الحياة الدنيا والحياة الغيبية ، وعلم النجوم أو علم الافلاك يرى عالم السموات والأرض ، ونظرة الدين تملى بأن الاثر كله لله ، بينما يرى علم الفلك ان الارض وما فيها من نفوس مرتبط بتصرف القوى السماوية وهى الكواكب ، يرى انها شعاع للنور السماوى وصدى للتآلف السماوى الدائم • والفيلسوف الذى ينسب الى عقول الافلاك ادراكا وارادة ، يعتبرها نائبة مناب القضاء الالهى ، ويرجع الى تاثيرها وعملها خير الارض وشرها ، ويستنتج من احوال اجسامها ومواقعها الحوادث المقبلة • اما الذى يجعلها عقولا محضة فينسب اليها احداث الخير جملة فى العالم فقط ، دون التاثير على الشخص (وهذا معناه أن الشر فى العالم من تصرفات الفرد ومنسوب اليه) •

ولان جمعهم بين عناصر دينية من مذاهب مختلفة : من مذاهب المعتزلة والشيعة ، ومن التوراة والانجيل ، ومن الزرادشتية والمانوية ، مع الفلسفة الاغريقية ، ينم عن انهم كانوا يميلون الى المذهب العالمى ، وهو النظر الى كل الآراء الدينية والانسانية بمقياس واحد اكثر من التعبير عن تحيزها الى دين بعينه يبغون تبسيط عقيدته وتيسير امره بين اتباعه • ومن نظر فى رسائلهم لا يسعه الا ان يوافق ابا حيان التوحيدى : من ان اخوان الصفاء كانوا يدينون بالمعارف الانسانية والديانات كلها على السواء • يرون ان انبياءهم : نوح ، وابراهيم، وسقراط ، وافلاطون ، وزرادشت ، وعيسى ، ومحمد ، وعلى • وسقراط ، وعيسى ، وحواريه • والعلويون فى نظرهم شهداء الايمان بالعقل ، هم لهذا مقدسون •

فالغاية السياسية واضحة لتكون هدفا لعملهم ، والمحافظة على كتمان اسمائهم •

وكتمان اخوان الصفاء لاسمائهم هو الأمر الذى بسببه يصعب على الباحث أولا تحديد غايتهم على وجه اليقين لعدم التمكن حينئذ من دراسة شخصياتهم وبيئاتهم ، ويصعب عليه ثانيا فهم مذهبهم كوحدة عامة تتجلى فى رسائلهم •

اما ابن رشد : فتوفيقه ليس بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الاغريقية بقدر ما بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما تهدف اليه الفلسفة ويهدف اليه الدين • فهو يقول : « فقد تبين من هذا : أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها ـ وهو الذى جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية • فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » (١) •

ويقول أيضا : « ••• فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، فى غاية الحزن والألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة • فان الأذية من الصديق هى أشد أذية من العدو • أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »(٢) •

ويقول فى موضع ثالث : « ••• واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها التى نبهت على هذه السعادة

=

ولهذا يجب فى دراسة مذهبهم عدم محاولة التوفيق فيما يبدو فيه من تعارض فى الفكر ، لأن التعارض حينئذ من خواص الخلط المختلف المصادر • ويكتفى بدرسه على انه خليط من مذاهب المعتزلة والشيعة وبعض آراء المسيحية والزرادشتية بالفلسفة الاغريقية ، وبالاخص الفلسفة الطبيعية والفيثاغورية •

وربما لا تكون هناك قيمة علمية فى دراسة مذهب اخوان الصفاء ، لانهم لم يأتوا بجديد فى الفكرة ، كما لم ينجحوا فى التوفيق بين المذاهب المختلفة • ولكن دراسته على كل حال تعرفنا من الناحية التاريخية : كيف كان يستغل الدين فى المنافع الشخصية والسياسة ، ومبلغ قوة العاطفة الدينية عند الشعوب الاسلامية فى هذه المدة ، واخيرا تعطينا صورة للبحث العلمى ـ وبالاخص الاشتغال بالفلسفة ـ عند فريق من المتفلسفين المسلمين •

على انه لا يصح اغماط هذه الجماعة حقها فى الفضل : على كثرة اطلاعها ، واستيعابها للمذاهب الفلسفية والآراء الدينية ، ونشر ذلك كله بأسلوب مبسط وواضح مفهوم •

(١) فى كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، ص ٦ ، طبع مطبعة الشرق الاسلامية •

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ •

ودعت اليها ،التى هى المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأن ذلك عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق،وذلك أن طباع الناس متفاوتة فىالتصديق : فمنهم من يصدقبالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحبالبرهان اذ ليس فىطباعه أكثر منذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ـ وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ••• واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، **فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له** » (١) •

وتوفيق المتصوفة ـ وفى مقدمتهم ابن عربى ـ بين الدين والفلسفة اقرب الى الشرح الرمزى منه الى التأويل حسب عرف اللغة ، لأنه اذا كان غير المتصوفة من فلاسفة المسلمين يجدون فى بعض الأحايين بعدا بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية الاسلامية التى يحاولون التوفيق بينها ، فانهم فى كثير من الأحايين يجدون قربا بين النوعين ، وعلى وجه التخصيص اذا كانت الآراء الفلسفية مستمدة من تعاليم أفلاطون • أما المذهب الصوفى فأساسه قد يبعد بعدا شديدا عن أساس الاسلام • يقول « جولدزيهر » فى كتابه « محاضرات فى اتجاهات المسلمين فى تفسير القرآن » : « ليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا

---

(١) المصدر السابق ص ٧ ، ٨ ، ويسير فى اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة : ابن قيم الجوزية • فهو مثلا فى توفيقه فى مسألة الحسن والقبح : يرى ان العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبيح ، وحسن الحسن لذاته وقبح القبيح لذاته لا لاعتبار طارىء •ثم مع ذلك يرى ان الثواب على الحسن والعقاب على القبيح لا يكون الا بعد اقامة الحجة من ارسال الرسول وتبليغ ما انزل الله •••

ويستدل على الرأى الأول :

وهو ادراك الحسن والقبح لذاتهما ، بقوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ـ فى ذاته بادراك العقل له ـ وساء سبيلا » • وبقوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ـ فى ذاتها بادراك العقل لها ـ احلت لهم » •

ويستدل على الثانى :

وهو ان الجزاء على الحسن والقبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عن طريق الرسالة بقوله تعالى : « الم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا : بلى ! ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين » •

بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم · اذ من الصعب تصور فكر دينية ، يضاد بعضها بعضا ، وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى · فهناك فى الاسلام الفهم المعقول لانفصال الله التام عن العالم ، وهنا ــ فى المذهب الصوفى ــ اعتقاد حلول الله فى العالم » ·

فمحاولة التوفيق اذن بين التصوف والاسلام لا بد أن تعتمد على جذب عنيف بين الطرفين ، أو بالأحرى جذب عنيف لنصوص القرآن نحو التصوف · وليس من اليسير اذن أن يوجد فى عبارات الدين ، عن طريق ما يسمى بالدلالة الوضعية : وهى الدلالة المتبادرة ، أو ما يعرف بالدلالة الثانوية : وهى دلالة المجاز ، ما يعطى أساس التصوف · ولا شك ، بعد هذا ، اذا حملت العبارات الدينية المعانى التصوفية وفسرت تلك بهذه ، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعانى أشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له ، أو الاشارات على ما اعتبرت له اشارات · وبعبارة أخرى تكون دلالتها عليها على غير العرف العام للغة ، وعلى غير النمط الجارى فى اطلاق ألفاظها على معانيها وفهم هذه من تلك ·

ولكنهم فى سبيل غايتهم ، ربما لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة· وربما على العكس يتجاوزونه قصدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من ألفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر · كما أن مغزى الوحى الالهى لا يرونه فى « مبتذلات » هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميقة التى وراءه ، « اذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلى ، ووراء الظاهر يوجد الباطن ، وجسم الايمان هو الوقوف عند تفسير النص ، وبداخله المعنى العميق ــ كعقل ، وأين يوجد جسم فيه حياة بغير عقل ؟ ــ هكذا يروى عنهم » ·

والفارابى وابن سينا اذن زعيما النمط الثانى من التوفيق بين الدين والفلسفة · ولكى تتبين قيمة عملهما العقلى الخاص بهما فى هذا التوفيق ــ وهو أساس تفلسفهما ــ يتحتم :

عرض مشاكل الفلسفة الاغريقية الالهية قبل أن يتناولها الفارابى وابن سينا ·

ثم تصوير هذين لها فى ظل محاولة الملاءمة بينها وبين الاسلام ·

وبالموازنة بين الخطوتين ، يتميز عملهما الخاص وتتحدد القيمة الذاتية له ، كما يظهر أثر هذا العمل بالنسبة للاسلام كعقيدة ·



مشــكلة الوجود

اختــلاف النظر فى الوجود

اختــلاف النظر فى الوجود(١) من اهم أسبــاب التغاير : بين الأديان بعضها مع بعض ، وبين المــذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضا ، ثم اخيرا كــذلك بين الأديان كلها من جهــة والفلســفات جميعها من جهــة أخــرى ٠

فالأديان كلها تشــترك فى أنها توحى بتفــرقة فى « الوجود » وبتنويعــه الى أنواع ، وتختلف بعــد ذلك بالمبالغة فى التفرقة بين ضروبه ، أو الاعتــدال فيها ٠ والمــذاهب الفلسفية بعضها قــد يجارى الأديان فى هــذه التفرقة ، ويجاريها كــذلك فى المبالغة ، أو الاعتــدال فيها ، والبعض الآخر منهــا قــد يعارض الأديان جملة فى أصل نظرتها الى « الوجود » فينفى التفرقة ويزيل التفاوت فيه ٠ وعنــدئذ لا يوصف رأى هــذا المــذهب بالمبالغة فى التفرقة ، او الاعتــدال فى التفرقة ، لأنه قام على نفيها أصالة ٠

والتفرقة فى « الوجود » تقوم :

على ان هناك نوعا رفيعا منه : له منتهى الكمال والخيرية ، ويستحيل عليه التغير ، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية ، بل تصوره مصاحب لوصف الانسان بالادراك ، فهو قــديم أبدى ٠

وان هناك ايضا نوعا آخر اقل شأنا وقيمة من سابقه : مقابلا له ٠ ومع ذلك ، فالأول أصل للثانى ، واليه ينتهى مصيره كــذلك ٠

واختلاف الأديان فيما بينها ، كاختلاف المــذاهب الفلسفية التى ترى رأى الأديان فى التفرقة فى « الوجود » هو فى تقويم النوع الثانى منه المقابل للنوع

---

(١) والوجود يشمل « الكل » شمولا بالتشكيك ، لا بالتواطؤ ٠ ولذا لم يصلح ان يكون جنسا ٠ فانه فى بعض الافراد اولى واول ، وفى بعضها لا اولى ولا اول ٠ وهو اشهر مــن ان يحد او يرسم ، ولا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه به أول لكل شىء ٠ فلا شرح له ، بــل صورته تقدم فى النفس بلا توســط شىء (يحكيه الشــهرستانى فى كتابه الملل والنحــل ، ص ٦٩٦ ، اخراج بدران ، عن ابن سينا فى تعريف الوجود) ٠

الرفيع فيه : فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو « عدم » ، وقد يمنح بعض القيمة فهو « وجود » لا على الاطلاق ، بل هو وجود مقيد ٠

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يسلب النوع الثانى كل قيمة ـ ويسميه من أجل ذلك « عدما » ـ لا يبغى بهذه التسمية سوى التعبير عنه بأنه متحمض للشر والنقص ، وأنه على النقيض تماما من النوع الأول ٠ وأساس هذه النظرة السالبة ، المبالغة فى تعظيم النوع الاول ، وفى تحقير النوع الثانى ٠

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يمنح النوع الثانى « وجودا » ، لكن لا على الاطلاق ، يرمى الى أن هذا النوع يتضمن من أوصاف الاول شيئا ، ولكنه على كل حال لا يساويه : فيه خير ولكنه ليس متحمضا له ، وفيه كمال ولكنه ليس متحمضا له ، أى هو مزيج من الخير والشر والكمال والنقص ٠ وهذه النظرة الايجابية نسبيا تميل الى الاعتدال فى تحقير النوع الثانى ، لانها تعترف بمشاركة بينه وبين النوع الاول ، وان كان نصيب كل منهما فى المشترك فيه مختلفا ٠

والنوع الرفيع من الوجود ، لتميزه عن افراد النوع الدنىء التى يمثلها هذا العالم المشاهد ، يتصوره العقل « مغيبا » غير مدرك بما ينتسب من الانسان الى هذا العالم الحسى ، وهو الحواس ٠ كما يتصوره « مجردا » عن كل تشخص وتحديد على النحو الذى يقع فيه ٠

أما ذلك البعض من المذاهب الفلسفية الذى لا يرى تفرقة فى « الوجود » فليس أمام نظرته الا هذا العالم المشاهد ، ولذا لا يصل « الوجود » فى رأيه الى مشكلة يعالجها ، لأن من يتناول « الوجود » كمشكلة يريد أن يفرق فيه حتما بين نوعين : اما متقابلان تمام المقابلة ـ وهذه النظرة قل أن توجد عند فيلسوف ، او بينهما شركة يختلف فيها نصيب كل منهما ٠

والمنهج الذى أخذنا به أنفسنا لمعرفة خصائص التفلسف الاسلامى ، وهو منهج الموازنة بين سابق المشكلة قبل أن يتناولها المسلمون وتصويرها لديهم بعد تفلسفهم فيها ، يدفعنا الى ذكر مشكلة الوجود ـ وغيرها من مشاكل أخرى ـ فى عرضها التاريخى ٠

الوجود عند البراهميين :

البراهمية دين قبل كل شيء ، وما ترى فيها من عمل عقلي للانسان خاضع لمبادىء دينها التي يدعي الوحي والتنزيل فيها • فنظرتها المترقبة الى«الوجود» نظرة مفرقة بين نوعين فيه ، والذي يراد معرفته بعد هذا رأيها في قيمة النوع الثاني منه : أله بعض القيمة فليس « عدما » ، أم لا اعتبار له على الاطلاق فهو « عدم » ؟؟

البراهمية لا تقوم النوع الثاني ، وهو هذا العالم المشاهد ، وتجعله لذلك « عدما » • وطبيعي اذا جعلته عدما وسلبته كل أوصاف « الوجود » وخصائصه ، انها تقوم النوع الأول ـ وهو النوع الرفيع ـ على أنه « الوجود » كله ، وله « وحده » خصائص الوجود دون مقابله •

وهي اذ تقصر « الوجود » على النوع الرفيع وتطلقه عليه « وحده » ، ترى « وحدة في الوجود » • ومعنى هذا : أن ما يستلزمه معنى « الوجود » من أوصاف وخصائص لواحد ، لا يشاركه غيره فيها • والغير هنا هو ذلك المقابل للنوع الرفيع ، وهو هذا العالم • فهذا العالم ، في نظر البراهمية اذن ، « عدم » محض ، ومتغير لا يشوبه استقرار ولا يطرأ عليه دوام •

و « الواحد » الذي قصرت عليه « الوجود » تسميه « براهما » ، وهو الهها الأعظم(١) و « براهما » ـ على هذا ـ هو الكامل وحده ، والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الأزلي وحده ، ليس لهذا العالم شائبة شركة في خصائصه هذه •

و « وجود واحد » و « عدم » ، وكامل كل الكمال وناقص كل النقص، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل هذا

---

(١) وصف براهما بالاله الاعظم ـ وهو افعل تفضيل ـ يدل على مشاركة غيره له في معنى الالوهية • وقد كانت هناك شركة في الواقع بينه وبين غيره في هذا المعنى ••• اذ البراهمية تعتبر تعديلا او « اصلاحا » في الديانة الهندية القديمة • والديانة الهندية القديمة ، وهي ديانة الاريين قبل اصلاحها وتعديلها ـ عن طريق البراهمية في الهند والزرادشتية في بلاد فارس ـ كانت ديانة معددة • والتعدد في التاليه يوحي بتفاوت في المنزلة بين الآلهة المتعددة : فـ « براهما » الذي جعلته الديانة البراهمية الآن معبودها الاوحد كان اعظم الآلهة واكبرها في الديانة الارية قبل ان يطرأ عليها الاصلاح الديني الذي عرف بـ « البراهمية » • فجعله في البراهمية المعبود الاول ، ربما يصح ان يكون نتيجة تاثرها بتلقيب الشعوب الارية له من قبل بـ « الاكبر » و « الاعظم » •

يصور فى نظر البراهمة المفارقة بين الاله المستتر والعالم المشاهد : بين « براهما » وهذا العالم ٠

فـ « وحدة الوجود » تعبير عن عقيدة أو مذهب يرى مبالغة فى التفرقة بين اله يعبد وانسان عابد ، يرى الاله كل شىء ، والانسان ـ لأنه من هذا العالم ـ لا شىء ، يرى الاله وحده « الوجود » والانسان فى مقابله « عدما » ٠

ولكن بجانب قصر « الوجود » على « براهما » واطلاق « العدم » على مقابله وهو هذا العالم ، ترى الديانة البراهمية أن « براهما » حال فى هذا العالم ، أو « الوجود » حال فى « العدم » ، أو الخير حال فى الشر ، أو الكمال حال فى النقص ، أو الدائم حال فى اللادائم ٠ فليس « براهما » ، وكل جزء من أجزائه أيضا مركب من شيئين متقابلين تمام المقابلة ٠ والانسان ـ كجزء من هذا العالم ـ مركب من خير وشر ، وكمال ونقص ، ودوام ولا دوام ، وباق وفان ٠

وبالقول « بالحلول » رسمت البراهمية خطة الانسان الخلقية فى هذه الحياة ، وحددت له تبعا لذلك مهمته ، وهى مهمة التخلص من الشر ، والتقرب من الخير ٠ والشر هو ما له من جسم ، لأنه هو الذى يتبع العالم المشاهد ، والخير هو « الحال » المستتر فيه ، وهو « براهما » ٠ وقد شرحه خاصة البراهميين بـ « العقل » أو « الروح » ٠

فمهمة البراهمى اذن فى حياته تنحصر فى أمرين : فى التقريب الى العقل من طريق التفكير ، وابتعاد عن مطالب الجسم وهى الشهوات بالمبالغة فى الزهد ٠ وكلما فكر البراهمى كثيرا ، وكلما بالغ فى الزهد كان وفيا لمهمته كبراهمى ، اذ على المبالغة فى الزهد يتوقف خلاص الانسان من الشر الى حد كبير ، لأنها تعجل بافناء الجسم الذى هو مصدره ٠ كما يتوقف عليها الى حد كبير أيضا صيرورة الانسان « براهما » أو « عقلا » خالصا ، وبالتالى سعيدا تام السعادة ٠ ولذا يعد مشروعا فى الديانة البراهمية كل وسيلة تحقق الافناء ، كالصوم لغير أجل معلوم ٠

وليست الصيرورة الى « براهما » الا اتحادا به ٠ لأن الفرد من الانسان ـ وهو مركب من « حال » هو براهما و « حال فيه » هو الجسم ، أو من حال هو « الوجود » وحال فيه هو العدم ، أو من حال هو « الخير المحض » وحال فيه هو « الشر المحض » ـ اذا حارب الشر المحض وعمل على اماتته والتخلص منه ، فانه حتما يصير « براهما » ، أو « وجودا محضا » أو « خيرا محضا » ، لأن ذلك هو الباقى بعد تمام الافناء والتخلص ٠

فرأى البراهميين فى « الوجود » :

ـ يوصل الى « الوحـدة » فيه •

ـ ثم يجعل هـذا الوجود الواحـد حالا فى مقابله ، وهو « العدم » أو هـذا العـالم •

ـ ثم يجعل العالم كله ، وبالأخص الانسان منه ، « متحـدا » به فى النهاية •

ولمبالغة البراهميين فى التفـرقة فى القيمة بين الله والعـالم ، أو بين « براهما » والعالم المشاهـد ، أو بين الروح والمـادة ، باطلاقهم على الأول « وجودا » وتسميتهم للثانى « عـدما » ، كانت وسـائلهم فى السـلوك التى نصحوا الانسان البراهمى باتباعها كى يصل الى الهـدف الذى حـددوه له ، مبالغا فيها ايضا ، فيها مشقة وعنف ، ولكنها تنطوى كـذلك على تربية لارادة الانسان اذا أخـذ نفسه بها •

عنـد الاغريق :

الايليـون :

والمـدرسة الايلية(١) هى المـدرسة الأولى من مدارس الاغريق الفلسفية الميتافيزيقية التى تناولت مشكلة « الوجود » ، وابدت فيها رأيا يختلف فى بداية أمرها عن رأيها فى نهايتها •

أما المـدارس الطبيعية ، التى سبقتها ، فلا يقال عنها انها بحثت«الوجود» اذ كل ما بحثته انها تناولت أصل العالم الطبيعى وفتشت فيه عن شىء يصلح أن يكون أصلا لكل ما فيه من موجودات طبيعية • ومعالجة « الوجود » ـ اذا قيل ان مدرسة من المـدارس الفلسفية عالجته ـ تستلزم فرض البحث فى شىء آخر مغاير لهـذا العالم الطبيعى ، خارج عنه أو حال فيه ، ومثل هـذا البحث لم يوجـد عنـد الفلاسفة الطبيعيين السابقين على الايليين •

ومن رجال المـدرسة الايلية المتقـدمين الذين رددوا قول البراهميين فى الوجـود الواحـد أو فى « وحـــدة الوجود » : اكزينـوفان Xenophanes .

---

(١) مدة ازدهارها من ٥٤٠ ـ ٥٦٠ ق• م•

اذينقل عنه أنه قال : « اله واحـد هو الأكبر ... وليس الها خارجا عن العالم ولا فوقه ، بل كعقل مطلق متحـد بهـذا العالم غير منفصل عنه ومدبر له » .
فهو من أصحاب مذهب « الوحـدة الحلولية » Immsnenz Pantheismus الذى يجعل الطبيعة هى الله والله هو الطبيعة ، وفى الوقت نفسه يؤكـد وحـدة الله ، ويرفع خصائص « الوجود » عن العالم الطبيعى .

وبناء على رأيه هـذا ، اذا كان « الوجود » الواحـد هو الاله الأكبر ، فالعالم المحسوس فى نظره « غير موجود » أو هو « عـدم » . واذا حكم انسان على هـذا العالم بأنه موجود ، فحكمه هـذا لا يتجاوز كونه عملا من أعمـال الشخص Subjective ، وليس تعبيرا عما فى الواقع ونفس الأمر ، اذ الواقع أن « الوجود » واحـد والموصوف به غير هـذا العالم .

.... هكـذا يتسلسل منطق اكزينوفان فى « الوجود » . وهو كغيره من رجال المـدرسة الايلية ، اذا نفى « الوجود » عن هـذا العالم يعلل نفيه هـذا بما فى العالم من تعـدد الظواهر ، وبما فيه من تغيير وتبـديل وحركة لا تنقطع . ومن مستلزمات معنى الوجود : الدوام ، والقـدم ، والأزلية .. الخ .

واذا كان العالم المحسوس لا « وجود » له ، فما يتصل به لا اعتبار له أيضا . ولهـذا يرى اكزينوفان ــ ومن ينظر نظرته ــ أن وسيلة ادراك «الوجود الواحـد » النظـر النفسى الداخلى ، أى التأمل . اذ التأمل وحـده وسـيلة اليقين ، وليست الحواس . لأنها تنتسب الى المتغير (العـالم) ، فلا تكون عنـدئذ على حالة واحـدة ، حتى تكون نتيجة ادراكها واحـدة ، غير متغيرة . ولذا فالحواس لا توصل الى غير الظن .

ولأن موضوع التأمل العقلى هو « الوجود » والوجود ثابت فالمعـرفة التى تنشأ عنه هى معرفة « الحق » ، ولأن موضوع الحواس هو هـذا العـالم المتغير فالمعرفة الناشئة عنها نوع من الخـداع .

واكزينوفان اذ يشترك مع البراهمية فى قصر « الوجود » على واحـد ، وبالتالى فى الغاء اعتبار هـذا العالم ، واذ يشـترك معها أيضا فى القول بـ « حلول » هـذا « الوجود الواحـد » فى العالم المشاهد ، فان (بارمينيدس) ــ من متأخرى رجال مدرسـته ــ يخالفه كما يخالف البراهميـة ، فى القول بـ « حلول » « الوجود الواحد » فى هذا العالم ، اذ يراه منفصلا عنه . ومخالفة بارمينيدس هـذه لأكزينوفان لا تغير ما يقال عن عملهما فى المـدرسة الايلية من أن : اكزينوفان كان معبـدا لرأى وحـدة « الوجود » فى هـذه المدرسة ،

وبارمينيدس كان متمما له ، لأن افتراقهما كان فى القول بـ « الحلول » أو بمقابله وهو « الانفصال » فحسب · وفى هذا يقول أرسطو متحدثا عن المدرسة الايلية :

« اكزينوفان هو الأول من أصحاب هذه المدرسة الذى قال « بالوحدة » ذاكرا ـ حال كونه ناظرا الى السماء ـ انها الله ، وبارمينيدس تمم هذا المذهب، وتوسع فيه بنفى موجود آخر بجانب الله »(١) ·

والايليون برأيهم هذا فى « الوجود » : يبالغون فى التفرقة بين الله والعالم ، أو بين العقل والمادة · لأنهم ـ كما تقدم ـ يقصرون « الوجود » أو أوصاف الكمال على الأول منهما ، ويلغون اعتبار الثانى ويجعلونه « عدما » أو شرا ·

وبناء على الغائهم اعتبار عالم الحس الغوا اعتبار الحواس ـ كما سبق ايضا ـ كوسيلة الى معرفة اليقين ، وجعلوا التأمل وحده أو الادراك العقلى الوسيلة اليقينية الى معرفة « الحق » ، وهو « الوجود » ·

ويختلفون فقط عن البراهميين : فى انهم لم يقولوا جميعا « بالحلول » ، اى بحلول « الوجود » الواحد فى هذا العالم · كما لم يعرف عن مدرستهم ، على وجه الدقة ، القول بـ « الاتحاد » الذى جعله البراهميون مصير العالم ، وبالأخص الانسان منه ، كما جعلوه تمام سعادته وسعادة العالم معا ·

افلاطون :

واذا عد من أهداف تفلسف افلاطون تأييد مذهب الايليين فى « وحدة الوجود » ، فافلاطون لم ير رأيهم فى « الوجود » · لأنه لم يبالغ ـ على ما يبدو من تغييراته ـ فى التفرقة بين ما جعله « وجودا » وبين هذا العالم ، على نحو مبالغتهم فيها · ولعل تقسيمه « الوجود » الى « المطلق » و « المقيد » ، ينبىء عن عدم متابعته لهم فى التفرقة · ووصفه العالم المشاهد بـ « الوجود المقيد » ، دون وصفه له بـ « العدم » ، يدل على أنه لا يراه متمحضا للشرية،

---

(١) صفحة ٣٦ من كتاب :

« المصطلحات الفلسفية » Philosophische Fachausdrucke طبع ميونيخ ، تأليف Otto Willmann.

ولا متحمضا للنقص • كما أن اطلاقه « الوجود المطلق » على عالم المثل عنـده ، يشعر بأنه يراه عالم الأزل والبقاء ، وعالم الخير والكمال والجمال ، وعالم الحق •

ولكنه من ناحية أخرى : عنـدما يعلل « وجود » هـذا العالم المشاهـد بما له من شبه بعالم المثل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتى عنـه ، ويراه كأنه فى نفسه « عـدم » أو « لا شىء » • وبهـذا لا يفترق فى الجوهر عن الايليين ، وان اختلف عنهم فى التعبير والصياغة • و « وجود مقيـد » فى نظر أفلاطون تعبير آخر عن « عـدم » الايليين فى وصف هـذا العالم •

أما قول البراهميين وبعض رجال المـدرسة الايلية بـ « الحلول » ، فربما يستعيض عنه أفلاطون بتعبيره بـ « الربط » بين العالمين : بين عالم المثل والعالم المشاهـد ، عن طريق اتصال النفس الكلية ـ التى هى من عالم المثل ـ بهـذا العـالم اتصـال تدبير ، وبوجود صورتها فى أخص جزء من أجزائه ، وهو الانســان •

وهو اذ يجعل مرد هـذا العالم فى نهايته الى عالم المثل ، وبالدقة اذ يجعل سعادة الانسان فى أن تعود نفسه الى عالم المثل باعتباره منصـدرها الأول ، ويجعل سبيله الى ذلك التفكير والتذكر مع كبت الرغبات والشهوات ، لم ير «اتحادا» ، كما رأى البراهميون ، وانما وضع بدله «عودة» و «رجوعا» • فهو وان اشترك مع البراهميين فى مصير العالم والانسان ، لكنـه لم يشأ مشاركتهم فى تعبيرهم عن هـذا المصير •

واختـلاف أفلاطون عن البراهميين والايليين فى الصياغة اذن واضح :

فهو ردد وصـف « الوجود » بين المطلق والمقيـد ، بدل « الواحـد » و « العـدم » •

ووضع بدل « الحلول » اتصال النفس الكلية بالعالم •

وبدل « الاتحاد » العودة والرجوع •

وبناء على اعتـداله ـ فى ظاهر الأمر ـ فى التفرقة فى القيمة بين العالمين أو بين نوعى « الوجود » ، كان معتـدلا فى الظاهر أيضا فى السبيل التى حددها للانسان فى وصوله الى نهاية سعادته وهى سبيل الزهـد ، ولم يكن مبالغـا فيها فيطلب « الافناء » كما طلب البراهميون •

ارسطو :

وارسطو ، فى ميتافيزيقيته ، تناول « الوجود » ، ايضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه « واجب الوجود » ، وآخر سماه « ممكن الوجود » • واستدل على الأول من الثانى ، لا باعتبار ان اثر هـذا من آثار ذاك أو صنعة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط(١) •

اما الوجود الممكن ، او ممكن الوجود : فهو القابل لأن « يجب » ويقع • واذا وجب أو وقع ، كان وجوبه أو وقوعه من غيـره ، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من اول الأمر ، لأن ما بالذات لا يتخلف • ففرض انه قابل لأن يقع ، مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض • وان كانت حركته من غيره فهو محتاج فى وقوعه ووجوبه الى هـذا الغير •

فامكان الوجود معنـاه :

- استعداد وقابلية لأن يقع ، واذا وقع تحول من حال الى حال •
- واذا وقع تحرك ايضا ، لأن الانتقال حركة •
- واذا تحرك كانت حركته من غيره ، لا من ذاته ، والا لزم الخلف •
- واذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من اول الأمر ، وطبيعته اذن السعى الى التمام او الكمال •

وممكن الوجود تعبير آخر عن المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقى على حالة واحـدة ، غير التام وغير الكامل • وكما يسمى ارسطو المفتقر فى الوجود الى غيره « ممكن الوجود » ، يسـميه ايضـا « مادة » أو « هيولى » • والمـادة أو الهيولى ليست الا القابلية للتصور والتشكل ، أو التشخص • واذا كانت بداية الممكن قابلية ، ونهايته وقوع بالفعل ، صح أن يقال فى شأنه أيضا : بدايته مادة أو هيولى ، ونهايته شكل أو صورة •

---

(١) ابن سينا فى كتابه « الاشارات » ص ٢١٤ ربما يشير الى ذلك بقوله : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته عن السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعـله ان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا البـاب اشرف واوثق • اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعـد ذلك على سائر ما بعده من الوجود ••• والى مثـل هذا اشير فى الكتاب الالهى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهمحتى يتبين لهم انه الحق » (فصلت ٥٣) ـ اقول هو حكم لقوم • ثم يقول : « او لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » (فصلت : ٥٣) ـ اقول هذا حـكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » •

اما « واجب الوجود » أو « الوجود الواجب » : فهو المقابل « لممكن الوجود » والمغاير له • والعقل يتصوره بالضرورة(١) عند تصوره الممكن : لأن انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعى حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم فى خصائصه • لابد اذن أن تكون من أمر خارج عنه • واذا فرض أن هذا الأمر الخارج عنه من نوعه ، أى ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم فى الممكن الأول ، وقيل فى شأنه هنا ما قيل فى شأن ذلك هناك •• وهكذا ، حتى ينتهى الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له أو دور ، واما الى تصديق بوجود أمر آخر ليس من نوع ممكن الوجود •

والذى ليس من ممكن الوجود هو ما لم يكن له صفاته وخصائصه • وخصائص الممكن ــ كما تقدم ــ قابليته للوقوع ، وافتقاره فى تحركه نحو الوقوع الى الغير ، وعدم ثباته واستقراره ، وعدم تمامه أو نقصانه • والذى ليس له هذه الخصائص هو ما كان له مقابلها • ومقابلها : الوقوع بالفعل ، أو « الوجوب » • واذا كان هذا المقابل « واجب الوجود » ، أى واقعا بالفعل، فمعنى ذلك :

ــ انه غير متحرك ، لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية الى الوقوع• والواجب واقع بالفعل •

ــ ومعناه أيضا انه غير محتاج الى الغير ، لأن تحركه اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، اذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو اذن قائم بنفسه •

ــ وكذلك معناه انه ثابت ومستقر على حال واحدة ، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال الى حال ، ومن طور الى آخر ، حتى يتم تصوره وتشكله • والواقع بالفعل ، أو « واجب الوجود » تام • واذا كان تاما فهو على حالة واحدة ، مستقرة ثابتة •

ــ ومعناه أيضا انه « واحد » ، لأنه لو كان متعددا ــ اثنين فأكثر ــ لكان هناك تغاير بين أفراده بقدر عددها ، اذ مقتضى التعدد التغاير • والمغايرة بين أفراد الواجب ، اذا كان متعددا ، لا تكون الا بصفات الممكن • اذ ليس هناك نوع ثالث من « الوجود » حتى تكون المغايرة بصفاته أيضا ، لأن الفرض أن « الوجود » : اما واجب أو ممكن • واذا كانت المغايرة بصفات

---

(١) وهذا معنى الاستدلال بـ « ممكن الوجود » على « وجوب الوجود » • وهو المعروف بدليل الامكان Kontiugenz-Argument .

الممكن ، لزم أن يكون من أفراد « واجب الوجود » ما يحمل صفات الامكان ، وعندئذ يكون واجبا وممكنا معا ، وهذا تناقض · لأن صفات أحدهما لا تجامع صفات الآخر فى شىء واحد · فالضدان لا يجتمعان ، اذ يلزم حينئذ أن يكون هذا الشىء « الواجب ـ الممكن » واقعا وقابلا لأن يقع ، غير محتاج الى الغير ومحتاجا له ، وثابتا وغير ثابت ·· الخ ·

ـ كما ان من معانى « واجب الوجود » ومستلزمات مفهومه أن يكون « بسيطا » فى وحدته ، أى غير مركب من جزاين او اجزاء · لأنه لو كان مركبا لكان هناك تعدد فيما تركب منه · والتعدد بطبيعته يقتضى تغايرا ـ كما تقدم ، والتغاير يستدعى أن يكون احد جزايه ، او احد أجزائه ، على غير صفات « الواجب » · وغير صفات الواجب هى صفات « الممكن » · وبناء على ذلك ، اذا فرض تركب « واجب الوجود » يكون مركبا من « ممكن » و « واجب » ، وهذا تناقض · وبطلان التناقض لا برهان عليه ، اذ هو بديهى · فما أدى الى التناقض يكون باطلا كذلك ، والذى أدى الى الباطل هنا فرض تركب « واجب الوجود » ، فلزم أن يكون بسيطا ، وهو لذلك واحد من كل وجه ·

و « واجب الوجود » اذن بمقتضى فرض « وجوبه » ـ كما سبق ـ يلزم أن يكون غير متحرك ، قائما بنفسه ، غير محتاج الى غيره ، باقيا على حال واحدة ، وواحدا ، وبسيطا فى وحدته ·

واذا كان « ممكن الوجود» ـ لأنه قابل لأن يقع ويتصور ويتشكل ـ قيل فى شأنه : بدايته « مادة » ونهايته « صورة » ، فواجب الوجود ـ لأنه واقع بالفعل ـ يقال عنه : انه غير مسبوق « بمادة » · اذ لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ، ولكن محتاجا الى حركة فى تمامه ، أى لكان « ممكنا » ولم يكن « واجبا » ، والفرض أنه واجب · وأرسطو يطلق عليه لهذا ، **صورة محضة** · وليس معنى « الصورة المحضة » سوى وجوب الوجود · وليس **لوجوب** الوجود معنى سوى انه لم يكن ممكنا ، أى لم يكن قابلا لأن يقع ، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل ·

وكما يطلق أرسطو فى البحث المنطقى على « وجوب الوجود » صورة محضة ، يطلق عليه فى البحث الالهى لفظ الاله أيضا ··

وكما يطلق على « ممكن الوجود » مادة وهيولى ، يجعله أصل العالم· ولكنه ليس ناشئا عن الهه وهو « واجب الوجود » ، بل يراه قسيما له فى « الوجود » فحسب ·

والذهن يربط بين الاثنين فى لحظة واحــدة ، وينتقل من تصور أحدهما الى تصور آخر بدون ابطاء • وهما اذن متلازمان فى تصور الوجود ، فليس أحــدهما سابقا فى الذهن والتصور والآخر لاحقا له فيه ، هما قديمان معا •

« والوجــود » ، الــذى هو المقسم بين الواجب والممــكن ، أمــر ذهنى و « معلوم »(١) فحسب ، ليس واقعا فى الخارج • لأن الامكان وهو قابليــة الوقوع أحــد قسميه • فلا يصح أن يكون المقسم واقعا بالفعل وواجبا ، وفى الوقت نفسه أحــد قسميه غير واقع وغير واجب •

والصلة بين « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فى نظر أرسطو ، وهى الصلة بين الاله وأصل العالم عنــده فى بحث آخر ، ليست على نمط الصلة بين براهما والعالم فى الديانة البراهمية • كما أنها ليست على نمط ما بين « الوجود الواحــد » والعالم فى نظر الايليين ، ولا على نمطها بين « المثل » التى هى « الوجود المطلق » والعالم الذى هو « الوجود المقيد » عند أفلاطون ، من : أن أحــد الطرفين خير كله والآخر اما شر كله أو مزيج من الخير والشر • وانما هى صلة بين « التام » و « القابل » لأن يكون « تاما » ، هى صلة بين التام الجميل لتمامه وبين المتطلع لأن يكون تاما وجميلا ، هى صلة بين معشوق وعاشــق •

واذا سعى المتطلع الى التمام ليصير تاما فمبعث سعيه ، أو مبعث حركته التى يسير بها نحو التمام هو ذات « التام » بالفعل وما عليه من جمــال ، وما له من روعة وجلال لتمامه بالفعل ، مبعث ذلك جاذبية الصورة المحضــة وكونها معشوقة •

فـ « واجب الوجود » ، لأنه تام وجميل ، محرك غيره عن طريق جاذبيته • وكونه معشوقا له ، محرك لـ « ممكن الوجود » نحو تمامه • ولكنه هو نفسه غير متحرك ، وغير متنقل من حال الى حال لأنه تام بالفعل • وأرسطو يصف « واجب الوجــود » من أجل كونه محــركا للممكن مع كونه غير متحــرك : بـ « المحرك الذى لا يتحرك » •

---

(١) لعــل رأى المعتزلة فى أن « الشىء » هو « المعلوم » متأثر برأى أرسطو فى « الوجود » • ولو كان تعبير الأشاعرة عن « الشىء » بـ « الواجب » بدل « الموجود » لكانت مقابلته لرأى المعتزلة أدق •

اما « الممكن » فيرى أن تحركه من طبعه ، وان كان دفع الحركة فيه من امر آخر غير ذاته ، من « الواجب » نفسه • اذ ليس التحرك الا الانتقال من حال الى آخر ، وذلك من لوازم مفهوم الممكن ـ كما تقدم •

والانسان كجزء من هذا العالم ، الذى أصله « الامكان » مستعد بطبعه لأن يكون كاملا وتاما فى انسانيته • وليس هناك ما يملى عليه طريق الكمال غير ذاته ، فالكمال ذاتى له وكامن فيه • والفريق بين فرد وآخر من أفراد الانسان هو فى وجود العائق الخارج عن طبعه الذى يحول دون وصوله الى الكمال، أو فى عدم وجوده فى طريقه نحو هذا الكمال : فالفقر الشديد ، كالترف الكثير ، من العوائق التى يراها ارسطو تحول بين الانسان وبين وصوله الى الكمال الانسانى ، لأن كلا من الأمرين صارف لصاحبه عن التعلم وعن تحصيل المعرفة ، الى تلبية مطالب الجسم • والمعرفة فى نظره هى وحدها طريق الانسان نحو الكمال فى الانسانية •

واذا تطور الانسان فى المعرفة ووصل فى مراتبها لأن يكون صورة انسانية خالصة ، اى عقلا خالصا ـ كما اذا وصل أى نوع آخر الى صورته النوعية ـ فقد صار شبيها بالصورة المحضة للعالم كله ، وهى واجب الوجود • لأنه عندئذ صورة محضة لنوعه ، أو قد صار شبيها بالاله ، لأن الاله هو واجب الوجود ، وهو الصورة المحضة أيضا •

وارسطو اذ يصف الانسان الذى أصبح صورة تامة ، أو صورة خالصة فى الانسانية ـ وهو الفيلسوف فى نظره ـ بأنه شبيه بالاله ، لم يقصد الى أن مثل هذا الانسان ينتقل من العالم المشاهد الى عالم آخر وراءه ، فضلا عن أن « يتحد » بما فى هذا العالم الآخر هناك •

واذا ربط ارسطو فى بحثه الالهى بين الله والعالم ، أو فى بحثه المنطقى بين الواجب والممكن على النحو الذى ذكرنا ، لم يبلغ فى هذا الربط حد أن يدعى أن الاله « حال » فى العالم ، والواجب « حال » فى الممكن ، اذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهنى فحسب ، منشأه التقابل فى التصور ، وهذا التقابل هو تمام أحدهما ، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام • فليس ارسطو فى نظرته الى « الوجود » من القائلين بـ «الحلول» ولا بـ « الاتحاد » •

وسبب المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة فى النظرة الى « الوجود » هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفلسفه •

ففى اللحظة التى ربط فيها بين الاله والعالم (بين الصـورة المحضـة والمـادة ، أو بين الواجب والممكن) ، لم يجعل العالم فى بدايته ونهايته تابعا للاله ، كما يجعل لهـذا الاله ارادة فى هذا العالم ، ولا توجيها للانسان فيه ٠

والواجب والممكن فى نظره موجودان ، ومشتركان فى الوجود(١) ٠ ووجودهما متصور معا فى لحظة واحـدة ، على معنى أن أحـدهما لا يسبق الآخر فى هـذا « الوجود » عنـدما يتصوره الانسان ٠ فليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخرا عنه به ، أى ليس بينهما قـدم وحـدوث بالزمان ٠ كما ان احـدهما لم يكن ناشئا عن الآخر ، فليس بينهما قـدم وحـدوث بالذات ٠ ووجوب الممكن ـ اى وقوعه وتشخصه وتصوره ـ هو الحادث فيه ، لكن وجوده نفسه مرتبط فى تصور الذهن بوجود الواجب ـ كما ذكر من قبل ٠

والانسان ـ وهو جزء من هـذا العالم ـ غايته كامنة فى ذاته ، وحركته نحو هـذه الغاية من طبعه ٠ وهو ان وصل الى تمام غايته ، بأن يكون صورة محضة او صورة خالصة لنوعه الانسانى ، كان مستويا مع الاله فى وضـع واحـد ٠

وارسطو اذن فى نظرته الى « الوجود » يعارض نظرة الأديان كلها اليه، كما يعارض نظرة الايليين ونظرة أفلاطون من فلاسفة الاغريق اليه(٢) ٠

---

(١) ولكن لا على معنى ان هناك فى الخارج بينها شىء هو قائم فيهما ، بل فقط على معنى ان لفظ الوجود ومعناه الذى فى الذهن ، والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما مشتركان فيه ٠ فشمول معنى الوجود الذى فى الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذى يكتب هذه اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هذا ٠ واما فى نفس ما يوجـد فى الخارج ، فانما يشتبهان فيه من بعض الوجوه ٠ واشتراك الواجب والممكن على هذا النحو ، كان سائدا لدى فلاسفة المسلمين والمشتغلين منهم بعلم الكلام بعد سيطرة المنهج الفلسفى على البحـوث الكلاميـة ٠

كما كان سائدا عند رجال الكنيسة فى القرون الوسطى ، فينسب الى توماس فون اكفينو انـه يقول :

DerBegriff des Seins trifft auf gottliche und geschoepfliches zù ; aber nicht in gleeher Weise.

(ص ٨٦ من كتاب « المصطلحات الفلسفية » لـ Otto Willmann ، الطبعة الثـالثة ميونخ) ٠

(٢) Schelling (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) يقوم فلسفة ارسطو فيما يلى :

« بداية فلسفته التجربة ، ونهايتها التفكير الخالص ٠ وهى كلها فكر منتزع بوسـاطة التحليل لعناصر سابقة تتبع الطبيعة او العقل الانسانى » ٠

ص ١٣٧ من كتاب « الاصطلاحات الفلسـفية الرئيسية فى تواردهـا التـاريخى » لـ Otto Willmann .

عنـد الرواقيين :

والرواقيـون ـ وبالأخص رجال المـدرسة القـديمة ، وفى مقـدمتهم زينون Zenon (١) ، وخريسيب Chaysippos (٢) ـ تأثروا فى بحثهم « الوجود » بأن الموجود على سبيل الحقيقة جسمى ومادى ، وما ليس بجسمى ولا مادى ليس بموجود على سبيل الحقيقة • والزمن وهو مقياس الحركة ، والمكان الخالى ـ الذى ينكرونه داخل العالم ويعترفون به كمحيط له فحسب هما أمران غير موجودين على سبيل الحقيقة فى رأيهم ، لأنهما ليسا بجسمى ولا مادى •

وهـذا الموجود الذى هو جسمى أو مادى يتنوع الى نوعين : منه ما هو فاعل مؤثر ، ومنه ما هو منفعل متأثر • والأول مادته رقيقة ، والثانى مادته غليظة • ومع التفرقة بين النوعين من كون أحـدهما فاعلا ومؤثرا ، والآخـر منفعلا أو متأثرا ، وكون الأول رقيق المـادة والثانى غليظها ـ مع هذه التفرقة يرونهما متصلين ببعضهما عن طريق أن أحـدهما يوجـد فى الآخر ويحل فيه • فرقيق المـادة يوجـد فى غليظها ، والفاعل ليس خارجا عن المنفعل ، بل هو حال فيـه •

وهم ، من أجل قصرهم « الوجود » على الجسمى أو المـادى ، عرفوا بـ « المـاديين » • ومن أجل عـدم فصلهم بين نوعيه المؤثر والقابل ، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السـابق ، لقبـوا بـ « الموحـدين » واعتبروا من أصحاب « وحـدة الوجود » Monis mus.

والمؤثر عنـدهم من نوعى « الوجود » يسـمونه عقلا (Logos) أو روحا (Pneumna) ، ويطلقون عليه الاله كـذلك • وقـد يطلقون عليه جوهرا فيه الاله أو العقل • أما المنفعل أو القابل فيسمونه جوهرا بلا كيف ، ويسمونه أيضا مادة على الاطلاق •

ويجعلهم الاله الفاعل متصلا بالمنفعل القابل ، عـدوا من أصحاب مذهب الاتصال ، أى من أصحاب الرأى القائل باتصال الاله بالعلم وبوجوده فيـه Pantheismus Immanenz .

---

(١) عاش بين ٣٣٦ : ٢٦٤ ق • م •

(٢) عاش بين ٢٨١ : ٢٠٨ ق • م •

واتصال المؤثر فيه ، أواتصال الفاعل بالقابل ، أو اتصال الاله أو العقل أو الروح بالعالم ، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ، بل على معنى ان اتصال المنتشر الذائب فيه وكل جزء من أجزائه ٠

فـ « الوجود » عنـدهم مادى ، والاله والعالم ماديان ٠ والاله والعالم متصلان ، ووجودهما واحـد ٠ وعن نار الاله أو روحه ينشأ العالم ، ويرجع اليها ، ثم يتكون عنها ثم يرجع اليها ، وهكـذا ٠٠(١) ٠

وهم اذن من أصحاب « وحـدة الوجود » ومن أصحاب « حلول » الاله فى العالم ، ومن أصحاب « اتحاد العالم » فى نهاية وجوده بالاله ٠ ويخالفون من سـبقهم فى بحث « الوجود » فى جعلهم الاله والعقل ، وكـذا المعـانى الخلقية ، أمورا مادية(٢) ٠

عنـد أصحاب الأفلاطونية الحـديثة :

افلاطون :

قـد سبق(٣) أن وضحنا رأى افلاطون فى « الوجود » ، ومحصله : انه يرى « وحـدة الوجود » ، على معنى أن « الأول » وهو الطبيعة العليا الخيرية الكاملة متصل بالمـادة التى يتكون منها هـذا العالم وغير منفصل عنها ، وأن العـالم تدرج فى وجوده عن هـذا « الأول » ، واليـه يرد فى النهـاية و « يتحـد » به ٠

---

(١) يتكون العالم عندهم بتحول الروح أو النار الالهية الى هواء وماء ٠ أما الماء فيتحول جزء منه الى تراب ، والجزء الآخر يتبخر فى الهواء لتشتعل منه نار من جديد ٠ والتراب والماء هما غالبا العنصران القابلان للأثر ، والهواء والنار هما غالبا العنصران المؤثران ٠ وبعد فترة من الزمن يسترجع الله كل شىء فى الكون بمقتضى حريق عام ، ومن هذه النار الالهية يخرج العالم من جديد ٠ وفى نشأة العالم وفنائه تسيطر الضرورة التى هى القدر ٠ والقدر والقـانون الطبيعى سواء ، أو هو والعقل الالهى سواء ٠

(٢) والنفس الانسانية فى نظرهم جزء من الاله ، وهى منحدرة عنه ٠ فهى مادة رقيقة ، ولذا فهى مؤثرة ٠ وهى النفس التى نشعر بحرارتها فينا ، والتى تمنح الجسم الصورة والتشكل٠ وتبقى بعد الجسم ولكنها تفنى ٠ ويقاؤها فقط الى اشتعال لهب العالم ٠ وأقسامها : الحواس الخمس ، وقوة الكلام ، وقوة الاقناع والاقتناع ، وتلك القوة التى محلها القلب ٠ ويتبعها التصور والتشهى والعقل ٠ وبالرغم من كونها منقسمة الى هذه الأقسام هى واحدة فى ذاتها ٠

(٣) عند الكلام عن « وحدة الوجود » : فى الكتاب الأول ٠

ولكنه لم يقل بـ « الحلول » ، أى بحلول « الأول » فى المادة التى هى أصل العالم ، كما قالت الرواقية ، لأن « الأول » فى نظره ، تام الخيرية ، والمـادة فى مقابله شر كلها ، واتصـالهما ببعضهما جاء فقط عن طريق « تـدرج » المـوجودات فى صـدورها عن الأول • والمـادة فى وجودها كانت الحلقـة الأخيرة فى سلسلة الموجودات التى نشأت جميعها عنه بطريق التـدرج • ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول ، ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه ، لأنها الطرف الأخير فى ترتيب الموجودات التى هى متصلة بعضها ببعض من جهة ، ومتصلة كلها كـذلك بـ « الأول » عن طريق صـدورها وفيضانها عنه من جهـة أخرى •

برقلس :

أما برقلس ـ وهو من رجال الأفلاطونية الحـديثة ـ وقـد تقـدم رأيه أيضا(١) ـ فيؤكـد « وحـدة الوجود » التى قامت عليها فلسفة هذه المدرسة : اذ أفلوطين المصرى مؤسسها ، عنـدما قال بصـدور العالم عن « الأول » ، لم يذكر صراحة أن العالم كان كامنا فيه ، وان قال بخروجه منه وانتهـائه اليه • ولكن برقلس وضح كمون العالم فى « الأول » ، الأمر الذى يدل على شـدة الاتصال به ، كما قال بخروجه منه وعودته اليه • وفى حال خروجه منه وظهوره عنه ذكر أنه لم تنفصم بسبب ذلك عرى الاتصال بينهما ، لأنه لم يزل باقيا فيه ، اذ خروجه كان عن طريق الفيضان عنـه ، وعودته سـتكون بالانكماش فيه ، مما يدل على عـدم وجود هوة بينهما على الأقل •

عنـد المسيحيين العقليين :

والمسـيحيون العقليون(٢) ، وهم الذين تأثروا فى شرحهم للمسيحية بالفلسفة الاغريقية ، رأوا أن « الوجود » على سـبيل الحقيقة ، أى الكامل الباقى هو الله ، وانه بهـذا الاعتبار واحـد غير متعـدد • أما العالم فى نظرهم فليس وجوده على سبيل الحقيقة لأنه متغير فان •

ومن أجل هـذه التفرقة على هـذا النحو تراهم يجعلون عيسى عليـه السلام الصلة بين الله والعالم ، أى بين الوجود على سبيل الحقيقة والآخـر

---

(١) فى ص ١٣٧ من الكتاب الأول •

(٢) تقدم رأيهم فى الكتاب الأول عند معالجة مشكلة الأقانيم •

غير الدائم . وهو فى نظرهم ملتقى الله والعالم : فيه كلمة الله ، ومع ذلك هو انسان . فهو آخذ بطرف من الله لأنه كلمته ، وبطرف من العالم لأنه انسان ؛ ولكنهم مع التمييز بين نوعين من « الوجود » لا يقولون « بحلول » احدهما فى الآخر ، اى بحلول الله فى العالم ــ كما يقول البراهميون أو الرواقيون .

ولأنهم تأثروا بأفلوطين فيما قاله فى « أول » موجوداته ، من أنه : واحد من كل وجه ، اعترض طريقهم فى تطبيق هذه « الوحدة » على الله عندهم ما وصفه به الانجيل من العلم والحياة ، اذ كيف يتم أنه واحد من كل وجه مع وصفه بصفات ايجابية ؟ فمقتضى اتصافه بها .. عدم بساطته فى التصور الذهنى ــ على الأقل . وكان رأيهم فى حل هذا الاعتراض ــ وهو نوع من التوفيق بين الدين والفلسفة ــ أن جعلوا العلم والحياة حالين للذات ، التى هى « الوجود » على سبيل الحقيقة ، والتى يراد لها الوحدة من كل وجه . ويجعلهم العلم والحياة حالين للذات ظنوا أنهم أرضوا الدين ، لأنهم قالوا بما قال به الكتاب المنزل ، وانهم كذلك أرضوا الفلسفة التى بالغت فى بساطة « وحدة » الأول ، لأنهم لم يجعلوا لهما مدلولين مستقلين بجانب الذات حتى لا يكون هناك تعدد فى مرتبتهما . وبذلك بقى الاعتراف بوحدة الأول غير مناوىء للاعتراف باتصافه بصفات .



والى هنا ــ قبل عرض رأى الفلاسفة الاسلاميين فى « الوجود » ــ نجد أن الآراء فيه على تشعبها ، ترجع الى مذهبين :

الى مذهب « الوحدة » Manismus : الذى يرى عدم انفصال الله عن العالم ، أو عدم انفصال المبدأ السامى الكامل عن الأصل الآخر المقابل له ، كما يرى أن العالم صادر عنه وينتهى اليه . ووراء هذين الأساسين ــ وهما عدم الانفصال ، ووحدة المبدأ والمنتهى ــ يختلف أصحاب هذا المذهب ما بين قائل بالحلول Immanenz ، كالبراهميين ، واتباع اكزينوفان من أصحاب المدرسة الايلية ، والرواقيين ، أو قائل بعدمه كرجال الافلاطونية الحديثة .

والى مذهب التفرقة أو « الاثنينية » Dualismus : وهو مذهب افلاطون وارسطو . وافلاطون فى تفرقته يعبر بـ « وجود » مطلق وآخر مقيد ،

بينما أرسطو يقول بـ « وجود » واجب وآخر ممكن · وكل منهما يرى أن الاله خارج عن هـذا العالم Transzendenz (١) ·

عنـد فلاسفة المسلمين :

وفلاسفة المسلمين ـ بهـذا الوصف ـ لا بد أن يراعوا فى تفلسفهم وفى عملهم العقلى على العموم : سواء فى مشكلة الوجود أم فى غيرها ·· ما جاء به القـرآن الكريم وأتت به السنة الصحيحة ، سواء ما تعلق بذلك وبغيره مما يكون موضع بحث عقلى لهم ، لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فحسب ، بل قبل ذلك كانوا حريصـين على أن يكونوا مسلمين فى الصـف الأول فى الجماعة الاسـلامية · وحرصهم على هـذا ، كثيرا ما دفعهم الى أن يرموا مخالفيهم بالجهل وقلة الفهم للدين ·

ففى مشكلة « الوجود » هنا ، اذا ارتضوا رأيا من الآراء الاغريقيـة فيها ، فانما يرتضون ما هو موافق للاسلام فيها بالضرورة · على أنه اذا لم يكن الرأى الاغريقى الذى ارتضوه ملائما كل الملاءمة لما يبـدو نظيرا له فى الاسلام ·· ركزوا عملهم العقلى قبل كل شىء فى توضيح الملاءمة بينهما · كما سبق أن ذكرنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان أهم مظهر من مظـاهر تفلسف المسلمين(٢) ·

---

(١) ومع قول هذين الفيلسوفين معا بالاثنينية فى الوجود ، وتعبيرهما عن كل طرف من طرفى هذه الاثنينية بعبارة خاصة :

فان افلاطون فى اثنينيته أصرح من أرسطو ··· لأنه يرى وجود الطرفين : وجود « المثال » ووجود « ظله » وجودا خارجيا بينهما صلة وهى فقط ان وجود « الظل » مرتبط ومقيد بوجـود « مثاله » وليس العكس · ومن هنا كان وجـود « المثال » وجودا مطلقا ، ووجـود « الظـل » وجودا مقيدا · وقد يشرح الاطلاق والتقييد على معنى آخر ·

اما أرسطو : فانه ان قال بـ « واجب » الوجود و « ممكن » الوجود ، وهما طرفان ونوعان فى الوجود ، الا ان وقوع الممكن عنده معناه حلول الصورة · Form ، او المفهوم Begriff عنده ، وهما اسمان للواجب ايضا ، فيما يسميه مادة او امكانا · فليس وجود أحدهما فى الخارج مستقلا عن الآخر ، بل وجود المفهوم او الصورة أو الماهية خارجا ضمن وجود مسماه الشخصى فى الخارج ، أو ضمن الهوية · (كتاب « نظرة عامة فى تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ص ٣٧٩ ، لـ Ueberweg ، وكتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٧١ August Messer) .

(٢) كما سبق فى هذا الكتاب ·

واذا استعرضنا من آيات القرآن الكريم المتعلقة بـ « الوجود » ، وجدناها تدل فى ظاهرها على أن الاسلام :

يرى « اثنينية » فى « الوجود » ، ويفرق بين طرفيها ٠

كما نجده لا يبالغ فى رخص النوع الرخيص منهما :

لأنه كدين لابد أن يرى تفرقة فى الوجود ، اذ هذه التفرقة أساس العبادة والتكيف فى كل الأديان ٠ وباعتداله فى التفرقة كان متميزا عن كثير من الديانات الأخرى التى بالغت فى تحقير أحد طرفى الوجود ٠

فمن الآيات التى يدل ظاهرها على « اثنينية » الوجود قوله تعالى فى سورة البقرة :

« وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ٠ فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين »(١) ٠

وقوله فيها أيضا :

« ٠٠٠ فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ٠ ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار »(٢) ٠

وقوله كذلك فى سورة آل عمران :

« وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ، ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها ، وسنجزى الشاكرين »(٣)٠

ففى الآية الأولى ذكر نوعا من الوجود باسم « الجنة » ، وذكر النوع الثانى منه باسم « الأرض » ٠ وفى الآيتين الأخريين ذكر أحدهما باسم « الدنيا » ، وثانيهما باسم « الآخرة » ٠

---

(١) البقرة : ٣٥ ، ٣٦ ٠

(٢) البقرة : ٢٠٠ ، ٢٠١ ٠

(٣) آل عمران : ١٤٥ ٠

ومعنى التفرقة فى الوجود بذكر نوعين منه ، أن أحد هذين النوعين يمتاز عن الآخر بصفات تعد غاية يتطلع نحوها الآخر ويسعى اليها • وأحد النوعين فيما ذكره القرآن الكريم ـ وهو الجنة أو الآخرة ، يمتاز فى القيمة والاعتبار عن النوع الثانى ـ وهو الأرض أوالدنيا • وفى هذا التمييز يقول الله سبحانه وتعالى فى سورة آل عمران : « **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب • قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ، للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد** »(١) •

ويقول فى هذا المعنى كذلك :

« **لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد • متاع قليل ثم مأواهم جهنم ، وبئس المهاد • لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله ، وما عند الله خير للأبرار** »(٢) •

ويقول فى سورة الأنعام :

« **وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون ، افلا تعقلون** »(٣) •

ولكن مع تفضيل الاسلام لأحد نوعى « الوجود » عن الآخر ، كما هو ظاهر هذه الآيات الكريمة ، لم يلغ اعتبار النوع الآخر ويسلبه كل قيمة •

وفى ذلك يقول جل جلاله فى سورة المائدة :

« **يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين** »(٤) •

ويقول فى سورة الأعراف :

« **يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، انه لا يحب المسرفين • قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من**

---

(١) آل عمران : ١٤ ، ١٥ •
(٢) آل عمران : ١٩٦ ـ ١٩٨ •
(٣) الانعام : ٣٢ •
(٤) المائدة : ٨٧ •

الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » (١) ٠

فاذا انتخب من عرفوا فى الجماعة الاسلامية باسم فلاسفة المسلمين من اراء الاغريق فى « الوجود » ــ ان بقى لهم الاختيار ــ انتخبوا منها ما يقول بـ « الاثنينية » فيه ، أو ما يبدو ظاهره على أنه « اثنينى » ٠ وهذه الآراء فى جملتها ، من نشأة التفلسف عندهم الى وفاة أرسطو ، لم تخرج فيما يتعلق بـ « الوجود » عن واحد من أمرين : اما القول بـ « الوحدة » Monismus ، أو القول بـ « الاثنينية » Dualismus .

وأفلاطون كان « اثنينيا » فى الوجود ، وأرسطو يبدو فيه كذلك ، ومذهبهما كان المذهب المفضل عند فلاسفة المسلمين المشائين أو المنطقيين منهم ٠ والكندى ، والفارابى ، وابن سينا ــ لأنهم مشائيو الاسلام ــ كانوا تبعا لذلك افلاطونيين أرسطوطاليسيين فى مشكلة « الوجود » ٠ والفرق بين ثلاثتهم ليس اذن فى الاتجاه ، بل فى توضيح الفكرة الفلسفية وتفصيلها ، ثم فى دقة الملاءمة والتوفيق بين الاسلام والفلسفة فى هذا الاتجاه ، ان بدا عدم اطراد أو عدم استمرار فى الموافقة عند وضع أحد الرأيين ونتائجه امام الرأى الآخر ونتائجه ٠

***

(١) الأعراف : ٣١ ، ٣٢ ٠

الكنــدى

الوجـود :

الكنـدى(١) وهو المشـائى الأول فى الاسلام والفيلسـوف العـربى ، « اثنينى » فى فكرة الوجود • على معنى أنه يفرق بين نوعين فيه ، على نمط

---

(١) هو الملقب بالفيلسوف العربى والمشائى الاول فى الاسلام ، كما يقول عنه القفطى فى كتابه « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ، (ص ٢٤١ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ) : « ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا » • وهو أبو يعقوب بن اسحاق الكندى ، من قبيلة كندة المشهورة ، التى كان موطنها جنوب جزيرة العرب •

ولم يعرف وقت مولده بالضبط ، بل وجـد على العموم فى آخر القرن الثانى للهجـرة (فى أول القرن التاسع الميلادى) • وقد ولد بمقر أبيه ، مدينة الكوفة فى ذلك الوقت ، اذ كان حاكما عليها • ولما شب أخذ بقسط وافر من الثقـافة العربية فى مدينة البصرة ، اذ كانت موطنها ، وبما لا يقل عن هذا القسط او يزيد من الثقافة الأجنبية : الفارسية واليونانية فى مدينة بغداد على معلمين من الفرس والسريان • وكانت معارفه لذلك كثيرة ومتنوعة •

وقد الف الكندى ، بعد ما اطلع على هذه الثقافات ، فى كثير من موضوعات العلوم •

– فمما ألفه فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الأولى فيما وراء الطبيعيات والتوحيد ، ورسالة فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات •

– وفى المنطق : رسالته فى مدخل المنطق ، ورسالته فى المقولات العشر •

– وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية •

– وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك •

– وفى الجدل : الاحتراس من خداع السوفسطائية •

– وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط ، ورسالته فى ما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس •

– وفى الأخلاق : رسالته فى الأخلاق •

– وفى الأبعاد : كتاب الآلة التى تستخرج بها الأبعاد والأجرام •

ويروى أن جميع مؤلفاته تبلغ مـائتين وخمس وستين رسـالة ، احصاها دكتور فليجل Fluegél فى كتابه « الكندى » ، نقلا عن أبى يعقوب النديم • ولكن فقد معظمها ، ولم يبق منها الا النزر اليسير •

ما جاء به ظاهر القرآن ، وعلى نحو ما عرف به أفلاطون وأرسطو .

=

ومع أنه ألف فى كل معارف وقته تقريبا الا أن نفسه كانت تميل بصفة خاصة الى الرياضة . ولذا ينسب اليه هذا القول : « لا سبيل الى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . ولعل حبه للرياضة ، هو السبب الذى يشرح لنا ما يعزى اليه من أنه كان يفضل الثقافة الأجنبية على الثقافة العربية .. اذ أن الأولى كانت تمثل طبعا العنصر العلمى ، حسبما يتطلبه مقياس الرياضة فى البحث من الدقة والتحديد .

وهو فى هذا مقتد بأفلاطون ، اذ ينقل عنه فى برنامج تربيته للدولة وطبقاتها أنه كان يوصى بتعليم الرياضة لمن فى سن السادسة عشرة الى الثامنة عشرة ، لأنه يرى أن تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة « الميتافيزيقية » ، وكانت هذه الفلسفة عنده فى القمة . ويجب لهذا أن يكون الحكام من الفلاسفة . وفهم ذلك من أفلاطون على أنه متأثر بمذهب الفيثاغوريين ، لا على أنه يقصد تحويل اتجاه المقياس العلمى من النظرى الصرف الى الرياضى . وبعض الباحثين اعتقد مثل هذا فى جانب الكندى ، وصرح بأنه مقلد لأفلاطون فيه .

وهو لم يكن مؤلفا فحسب ، بل كان مع ذلك مترجما من أشهر المترجمين لكتب الثقافة الأجنبية فى عصر بنى العباس ، وكان مع ذلك مصححا أيضا لما ترجمه بعض السريان . ويعزى اليه ترجمة كتاب « فقه أرسطو » أو أثيولوجيا . ولم يبلغ هذا الشأن الا بعد أن تعلم بعض اللغات الأجنبية وحذق فيها . ويقال انه كان يتقن اليونانية بصفة خاصة .

ويحكى دى بور فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، (ص ٩٢٤ تعريب الاستاذ ابو ريده طبع مطبعة التأليف والترجمة سنة ١٩٣٨) : « انه لم يقنع بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها ، وحاول أصلاحه وشرحه » .

وينقل القفطى فى كتابه السابق (ص ٢٤٢) عن أبى جلجل الأندلسى : أن الكندى « ترجم من كتب الفلسفة الشىء الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستعصى العويص » .

والكندى خدم المأمون والمعتصم والمتوكل ، الا أنه اضطهد فى زمن هذا الأخير ، وصودرت مكتبته مدة طويلة عندما اشتدت العاصفة ضد أهل الرأى من المعتزلة ، وكثير من حاملى لواء الثقافة العقلية الأجنبية . فالتاريخ يحدث أن المتوكل لم ينهج على غرار المأمون فى تأييد مذهب الاعتزال ، بل ذهب الى حد كبير فى اعادة الكلمة لأهل النص ، وتحقيقا لذلك حمل فى قسوة على كل مخالف لهم .

ولما كان الكندى من قادة مذهب الاعتزال ، وله فى خدمته وخدمة الدفاع عن العقيدة مواقف مشهورة — أجلها الرد على بعض الفرق الدهرية التى كانت تنكر فى وقته الرسالة الالهية على أساس الاكتفاء بالعقل الانسانى فى الارشاد — لم يجد بدا من الفرار من بغداد ، عاصمة الخلافة وموطن الثقافات ، الى أطراف المملكة الاسلامية . ويقال : انه لم يعثر منذ ذلك الحين على كنف يقيه شرور الايام . ولذا مات فى حالة سيئة .

ويرجح المؤرخون أن تكون وفاته حصلت فى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٠ م) . والأستاذ الأكبر

ولكن ، أهو عبر عن النوع الممتاز منه بالوجود « المطلق » ، وعن الآخر المقابل له بالوجود « المقيد » ، فيكون بذلك أفلاطونيا في التعبير ؟؟

أم اختار عبارة « واجب » الوجود للأول ، و « ممكن » الوجود للثانى ، فيكون أرسطيا فى الصياغة ؟؟

والقطع باسناد أحد التعبيرين له يتوقف على النص الوارد فى كتبه متعلقا ببحث هذه المشكلة • ومع الأسف لا نستطيع بيان ذلك ، لعدم وجود مصادره الأصلية بين أيدينا ، لا عن تقصير فى البحث عنها ولكن لكثرة ما فقد منها • ومع أننا نفتقد هذه المصادر التى كنا نقطع عن طريقها بنسبة أحد التعبيرين له ، فانا نرجح لتلقيبه بـ « المشائى » فيما كتب عنه ، أنه كان أرسطى التعبير فى آرائه فى « الوجود » •

ووجود « الواجب » فى نظره هو الوجود على سبيل الحقيقة Real وهو وجود الله تعالى • أما العالم ، لأن أصله الامكان ، فوجوده طارىء ، وليس ذاتيا • هو منحة له من غيره ، واستمرار قيامه به مرتبط بغيره كذلك • وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحقيقة ،أو هو « واجب » الوجود بذاته •

وبهذه التفرقة ، كان الذى وجوده على سبيل الحقيقة واحدا ، غير متعدد • ووصف الكندى له بالوحدة معناه وصف واجب الوجود نفسه بالوحدة • ووصف واجب الوجود بالوحدة لا يمنع تقرير الاثنينية بينه وبين أصل هذا العالم • بل هو نفسه تقرير هذه الاثنينية لأنه تأكيد لقطع الشركة بينه وأصل هذا العالم • والقرآن نفسه اذ وصف الله بالوحدة فى قوله : « والهكم اله واحد ، لا اله الا هو الرحمن الرحيم »(١) ـ لا يتعارض وصفه له بذلك مع كونه نوع الوجود الى نوعين ، كما سبق •

=

المرحوم مصطفى عبد الرازق فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ص ٥١ ، يرجح أن تكون وفاته فى سنة ٢٥٢ هـ •

ومن هذا العرض الموجز لحياة الكندى يمكن أن نستخلص منه ظواهر ثلاث :

- أنه لم يتخصص فى علم من العلوم •
- وأنه كان يميل الى الرياضة •
- وأخيرا أنه كان من أهل الاعتزال ، ومن أصحاب الرغبة العقلية •

(١) البقرة : ١٦٣ •

ووجود العالم ـ اذا كان أصله الامكان ، وكان هـذا الوجود طارئا عليه وليس ذاتيا له ـ معناه اذن تحقيق « ماهياته » (أنواعه) ، وصيرورتها « هويات » بفعل ما وجوده على سبيل الحقيقة من ذاته ، وهو واجب الوجود ٠

واذا كان وجود العالم طارئا على أصله (وهو الامكان) ـ وكان عبارة عن جعل ماهياته هويات ، أى عبارة عن تشخيص وتحـديد لتلك المفاهيم التى قبل أن تتحقق كانت عامة أو كلية ـ ما الفرق بين هـذا الرأى للكنـدى ؟ وبين ما ينسب الى أفلوطين المصرى فى هـذا الجانب ؟

ان الذى ينسـب الى أفلوطين هو : أن « المـادة » هى العـدم المطلق ، أى الشىء الـذى لم يتحـــدد ولكنـــه قابل للتحـديد والتشـكل فى أشـكال وصور مختلفة ٠ ولأنها لم تتحـدد كانت شرا ٠ ثم تحـديدها يأتيها من أمر خارج عنها وهو العقل ، لا من ذاتها ٠ وفى نظره يتبع هـذا التحـديد الحكم عليها بالقيمة أو الخيرية ، بعـد أن كانت شرا مطلقا قبل أن تتحـدد ٠

أليس طروء « الوجود » على أصل العالم (وهو الامكان) عنـد الكندى هو التحـديد للمادة عنـد أفلوطين ؟

ثم أليس منح العالم الوجود من أمر خارج عنه هو واجب الوجود عند الكنـدى ، يشبه تحـديد المـادة من قبل العقل عنـد أفلوطين ؟

فى كلتا الحالتين هناك أمر خارج عن أصل العالم عنـد الكنـدى وخارج عن المـادة عنـد أفلوطين ٠ أسمى من هـذا الأصل وهـذه المـادة هو الذى منح الوجود أو أعطى التحـديد ، وبالتالى هو المقوم لها (بالحكم عليهمـا بالخيرية) أو كان سببا فى تقويمهما ، بعـد أن كانا غير مستحقين بعض شبه من مانحهما الوجود أو التحـديد ٠ وهـذا الشبه هو : أن أصبحا الآن ، بعد الوجود أو التحـديد ، فى وضع لا يقال فى شأنه : انهما على النقيض تماما من مانحهما الوجود والتحـديد ٠

هنا ، قطعا شبه بين الرأيين بما ذكرنا من أوجه الشبه ٠٠

ولكن : أردد الكنـدى رأى أفلوطين هـذا ـ ورأيه اما تعـديل لرأى أفلاطون ، أو لرأى أرسطو ، واما مزج لكليهما ـ فيكون حاكيا له ؟؟

أم أن هـذا الذى ينسب اليه هو نتيجة توفيقه الخاص به ، بين الدين والفلسفة الاغريقية ، وهو عنـدئذ شبيه فقط برأى أفلوطين ؟

وان فلسفة افلاطون ــ وهى مظنة احتمال لأن يكون توفيق الكندى بينها وبين الاسلام ، كما سبق أن ذكرنا ــ ترى ، من غير شك ، « الاثنينية » فى الوجود · وهى مع ذلك صريحة واضحة فيها ، لأنها ترى للمثال أو لـ « رب النوع » وجودا خارجيا مستقلا ، بجوار وجود افراده فى الخارج ، كما ترى أن وجود أفراد المثال ظل لوجود المثال نفسه · ولتبعية وجود أفراد المثال لوجود المثال نفسه ، كان وجوده أشرف من وجودها · ولكن مع اهتمام الفلسفة الأفلوطونية بالمثال ، لا تراه مؤثرا فى وجود افراده : فالمثال أو رب النوع فى نظر افلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم(١) ·

والكنـدى على فرض أنه قبل فلسفة افلاطون فى « الوجود » ، لابد أن يضيف التأثير والفعل فى جانب النوع الكامل من نوعى الوجود عنـده ، وهو وجود المثال أو رب النوع ، اذا أراد أن يستعيره لله فى الاسلام · لأن الاسلام يجعل التأثير فى الكون كله لله تعالى « بديع السموات والأرض ، واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون »(٢) ويقول عز وجل فى موضع آخر : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون »(٣) · ويجب عليه كـذلك ، اذا أراد أن يستمر فى متابعة افلاطون ويستعير منـه النوع الثانى من الوجود عنـده لوجود العالم فى نظر الاسلام ، أن يجعـل فعل الله ــ الذى هو النوع الكامل من نوعى الوجود ــ متعلقا بالنوع الثانى : وهو وجود أفراد هـذا العالم ، على معنى أن وجود هـذه الأفراد أثر لفعل الله تعالى ·

وبهـذا يكون رأى الكنـدى فى الوجود ، اما توفيقـا بين الاسـلام والفلسفة الأفلاطونية ــ على فرض أنه قبل فيه افلاطون ، أو مزيجا من الاسلام وهـذه الفلسفة ·

وعلى فرض أنه فى رأيه هـذا ، اتبع فلسفة أرسطو فى « الوجود » ــ وهى مظنة احتمال لأن يكون اتبعها أيضا كما سبق ــ فهـذه الفلسـفة وان نوعت الوجود الى نوعين : الى « واجب » و « ممكن » الا أنها لم تكن صريحة وواضحة فى « الاثنينية » ، ووضوح فلسفة افلاطون وصراحتها فيها ، ان لم تكن أميل الى مذهب الوحـدة فى الوجود · اذ وجود « الواجب » وهو الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنـده أمر ذهنى منطقى فحسب ، وتحققه

---

(١) صفحة ٥٣ ، ج ١ ، من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Augusz Messer.

(٢) البقرة : ١١٧ · (٣) البقرة : ٢٨ ·

فى الخارج ـ فى رأيه ـ يكون فقط ضمن الهوية أو المـادة ، أو بعبارة أخرى ضمن أفراده • فـ « اثنينية أرسطو فى الوجود » اثنينية بين طرفين : أحدهما ذهنى والآخر خارجى ، أو هى تؤول الى وحـدة فى الخارج : جوهرها الهوية، والمـاهية (أو المفهوم ، أو الصورة) قائمة بها •

ولذا يقال تعبيرا عن رأى أرسـطو فى هـذا : **ان المـاهيات الحقيقيـة للأشياء هى نفسها المفاهيم المنطقية عنـده أيضا** • ومن أجل ذلك بقى كل من المـاهية والمفهوم غير منفصل عن الآخر : أى أن الأمر الوجودى وهو المـاهية الحقيقية بقى غير منفصل عن المفهوم المنطقى • وتبعا لعـدم انفصالهما توضع المفاهيم المنطقية ، فى فلسفته الميتافيزيقية ، موضع ما يسمى بالقوانين الطبيعية (الوجودية) عنـده •

وبغض النظر عن هـذه الوحـدة التى ربما يؤول اليها مذهب أرسـطو فى الاثنينية ، فان الكنـدى اذا اتبعه فى اثنينيته ، واسـتعار منه « واجب الوجود » لله ، فلابد أن يريد وجوده سبحانه وتعالى ، خارجا عن الذهن ، وواقعا وراء الفكر real •اذ أوصاف الاسلام لله تعطى أن وجوده أمر مقرر فى الخارج • ولكن الكنـدى ـ مع ذلك ـ فى استعارته « ممكن » الوجود لأصل هـذا العالم ، ليس بحاجة فى ظاهر الأمر الى اضافة جـديدة أو الى توفيق ، كما احتاج الى ذلك فى اسـتعارة « الواجب » ، لأن أرسـطو يرى « الامكان » وهو المـادة قابلا للأثر ، وان كان محـدث الأثر عنـده هو الصورة أو المفهوم أو الواجب ، والعالم الذى استعير له الامكان منفعل كذلك فى نظر الاسلام ، وان كان فاعله هو الله تعالى •

فنقطة توفيق الكنـدى بين الدين والفلسفة ، على فرض أنه اتبع رأى أرسطو فى « الوجود » هى جعل وجود « الواجب » **امرا واقعـا فى الخارج ، وراء الذهن والتصـور** •

ولا يصح أن يقال : ان الكنـدى ، فى فلسفته حول الله باعتبار كونه أحـد طرفى الوجود ، جمع بين رأيى أرسـطو وأفلاطون ، فأخـذ من الأول تعبيره « واجب الوجود » ومن الثـانى رأيه فى وجود « المثـال » أو « رب النوع » ، وأصبح فى نظره يعبر عن الله بواجب الوجود كما عبر أرسطو ، ولكن وجود (الله) ليس فى حيز الذهن فقط كما نظر أرسطو الى واجب وجوده بل وجوده فى الخارج وراء الذهن كما يرى أفلاطون فى وجود المثال أو رب النوع • لا يقال هـذا ، تفسيرا لفلسفة الكنـدى حول الله ، لأن الاسلام نفسه ، قبل كل شىء ، يوحى بهـذا الوجود الخارجى لله تعالى • فرأى الكنـدى فى

الوجود اقرب أن يكون توفيقا بين ارسطو والاسلام ، من أن يكون جمعا لرأيى أرسطو وافلاطون ، وان كان مؤدى القولين فى الواقع واحدا ، وهو التعبير عن الله بواجب الوجود ، مع اعتبار وجوده خارجا وراء الذهن والفكر ·

هـذا اذا لم يثبت البحث التاريخى : أن الفلسفة التى اطلع عليها الكندى « فى الوجود » وردت اليه مزيجا من رأيى الحكيمين · عنـدئذ يقال انه فى فلسفته التى تحكى عنه حول « وجود » الله ، قلد فيها الفلسفة التى وردت اليه ، دون أن يكون له عمل عقلى ايجابى فيها ، لأنه الآن ليس فى حاجة الى توفيق بين الدين والفلسفة · اذ هـذا المزيج الذى اتبعه وردده يرضى الاسلام الذى يدافع عنه ، ولا يتعارض مع ظاهر نص فى كتابه الكريم ، أو سنة صحيحة للرسول عليه الصلاة والسلام ·

ولكن ربما يصح أن يقال ـ كحكم عام بين رأيى الحكيمين : ان رأى افلاطون فى وجود المثل ـ وهو ان وجودها وجود خارجى ـ قريب من رأى الاسلام فى وجود الله ، وان تعبير ارسطو : بواجب الوجود وما يتضمنه من خصائص تتصل بمدلوله ، قريب مما ينشده الاسلام فى صفات الله من : الوحدة ، والبقاء ، والقدم ، وعدم التغير ·· الخ ·

والآن نلقى من جديد ، السؤال الذى ذكرناه قبل ، وهو :

أردد الكندى رأى افلوطين فى الوجود ؟ ·· ورأيه على كل حال تعديل لرأى افلاطون او تعديل لرأى ارسطو ، أو مزيج من كليهما ·

أم هـذا الذى رأيناه له فيه (الوجود) ـ وهو يشبه رأى افلوطين ـ نتيجة توفيقه الخاص بين الدين والفلسفة ؟

ونأسف ، لأنا لا نستطيع القطع بمعرفة أحد الرأيين له ، لندرة المصادر الأصلية لفلسفته بين أيدينا · ولكن اذا اتبعنا الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى قوله :

« ··· والكندى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين افلاطون وارسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين(١)

---

(١) فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » : ص ٤٧ ، طبع دار احياء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٥ ·

ربما جاز لنا أن ندعى : أن نسبة الفعل الى « مثال » أفلاطون ، أو جعل وجود الواجب « لأرسطو » أمرا خارجا عن نطاق الذهن والتصور ـ بعد التعبير بأحدهما عن « الله » فى فلسفة الكندى ـ كان توفيقا منه بين الاسلام وفلسفة أفلاطون ، أو بين الاسلام وفلسفة أرسطو ٠

الكندى وفكرة الوساطة :

واذا كان الكندى يقول :

بـ « ثنائية » الوجود ، وبتقسيمه الى واجب وممكن ، بناء على ترجيحنا فيما سبق ٠٠

ويرى وجود « الواجب » أمرا مقررا خارج الذهن والتصور ٠

وأن وجود « الممكن » ليس من ذاته ، بل من أمر خارج عنه هو «واجب» الوجود ٠

كما يرى أن الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هى الصلة بين الفاعل والقابل ، وبين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة غير متناهية ، وبين الكامل والناقص ، والمتمحض للخير وغير المتمحض له ٠

اذا كان الكندى يرى هذا كله ، كيف تصور وصول أثر الفاعل الى القابل ؟ أيتصوره عن طريق أن أحدهما يتصل اتصالا مباشرا بالآخر : فالكامل يتصل مباشرة بالناقص ، والمتمحض للخيرية بغير المتمحض لها ، والواحد من كل وجه فى الواقع والتصور بالمتكثر كثرة غير متناهية ؟

يظهر أن الكندى يجد صعوبة ذهنية اذا حكم بهذا الاتصال المباشر بين الفاعل والقابل ، أى بين الواجب والممكن ٠ ويتصور ، أو يفترض ، من أجل هذه الصعوبة الذهنية ، وجود واسطة تنقل أثر الفاعل الى قابله ، بحيث تقلل هذه الوساطة فى التصور من الهوة بين الطرفين ، تلك الهوة التى صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما ٠

واذا كانت هذه الوساطة هى وساطة بين فاعل وقابل ، ومسلسلة فى الترتيب ـ ان كانت متعددة ـ من الفاعل الى القابل ، ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فتصورها لا يكون الا على نحو أن الذى منها يلى الفاعل يكون ناقلا

أثره الى ما يأتى بعده ، وهذا الذى يأتى بعده يكون ناقلا لهذا الأثر للذى يليه ، وهكذا ··· حتى اذا انتهى الأمر الى الطرف الأخير فى سلسلة هذه الوساطة مما يلى العالم ، يكون هو المتصل مباشرة به ، وهو الذى ينقل اليه مباشرة أثر الفاعل الأول ·

واذا صورت الوساطة على هذا النحو ، فانها تصور أيضا على أن الذى منها يلى الفاعل أشرف فى الوجود وأعلى قيمة ، وأقل دائرة فى الكثرة من الذى يجىء بعده ··· وهكذا · اذ بدون هـذا التصور الأخير ، لا يتصور ارتفاع الهوة ، أو تخفيفها على الأقل ، بين كامل من كل وجه وناقص ، وبين واحد من كل وجه ومتكثر كثرة لا نهاية فيها ·

واذا صورت مراتب الوساطة على أنها ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فانه لا يتصور فيها بحال أن يكون اتجاه نقلها الأثر من طرفها الأخير مما يلى العالم ، صاعدا الى الذى فوقه ··· وهكذا ، حتى الى ذات الفاعل ، وهو « الواجب » · لأن هذا التصور ان وجد ، يفترض الممكن غير قابل ، بل فاعلا ، وهو خلاف طبيعته وما افترضه العقل فيه ·

وينسب الى الكندى القول بالوساطة بين الواجب والممكن ، أو بين الله والعالم · كما ينسب اليه القول بأن الذى يلى الله من مراتب هذه الوساطة مؤثر فيما بعده ، وهذا فيما يليه ··· وهكذا · أو بعبارة أخرى ، ينقل عن الكندى ، انه يرى كل مرتبة من مراتب الوسـاطة تنقل أثر مـا فوقهـا الى ما تحتها وليس العكس : فبين الله الذى هو واجب الوجود ، وأصل العالم الذى هو الامكـان ، يتصور الكنـدى أو يفترض وجود العقـل ، ثم النفس الكلية ···

والعقـل فى نظره هو أول مخلوق الله · وبعد مـا منحه الله الوجود الحقيقى real أودع فيه قوة التأثير فيما دونه ، وهو الذى بعده ·

والذى دونه ، أو بعده ، هو النفس الكلية · وهذه النفس الكلية يراها ثانى مخلوق ، وجد بعد العقل · وبعد ما منحت الوجود الحقيقى أيضا من العقل ، أعطيت قوة التأثير فيما دونها ، أو فيما بعدها ·

والذى بعدها هو أصل العالم ، وهو المادة (أو الامكان) · وعن طريق النفس الكلية وجد العالم ، فوجدت الأفلاك والسموات ، وتشكلت المادة بأشكال

جزئية مختلفة لا حصر لها طبق ارادة العقل • أو عن طريق هذه النفس وجد العالم كله ، لحكمة مقصودة دون أن يكون للصدفة دخل فى ايجاده •

وكان الصور العقلية التى رسمها الكندى فى اتصال طرفى الوجود ببعضهما ، ونقل الأثر من الفاعل منهما الى القابل منهما ، ترى على هذا النحو : الله ، والمادة ، وبينهما العقل ، فالنفس الكلية •

والمادة هى أصل العالم المتكثر الذى لا تحد كثرته •

وعن طريق العقل أولا ، ثم النفس الكلية ثانيا ، تشكلت المادة وتصورت بصور مختلفة • أو عن طريقهما على التتابع ، نقل تأثير الله فى العالم وهو ايجاده العالم وخلقه له ، أو هو تحديد أصله وهو المادة •

فالله واجب الوجود أوجد العالم ، أو حقق (أوجب) أصله وهو الامكان • ولكن لا عن طريق مباشر ، بل بواسطة أمرين آخرين ـ تصور الكندى وجودهما ، أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق ـ هما العقل والنفس • والعقل والنفس ، اما أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى اثر « الواجب » للعالم ، أو على أن الله أودع فى العقل قوة الفعل والايجاد ، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس ، والنفس أخيرا هى التى تولت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله ، أو خلقه وايجاده • والمآل واحد على كل حال ، سواء تصورت وساطتهما على هذا النمط أو ذاك • وهو : أن الله المصدر الاول لاحداث الأثر والفعل ، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل •

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل ، و « ممكن » قابل ، تتضمن اذن :

عنصرا فلسفيا لأرسطو : هو تعبيره بالواجب والممكن •

وعنصرا افلاطونيا : هو فكرة الوساطة •

وعنصرا افلوطينيا : وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة •

اذ لو كان ما ينسب للكندى ، من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا من أفلاطون وحده ، لكان وضعه على هذا النحو : طرفان ، وواسطة واحدة • والطرفان : المثل ••• وظلالها ، والواسطة بينهما النفس الكلية • وكانت الواسطة غير ناقلة لتأثير المثل الى ظلالها ، لأن المثل لا تؤثر

فى نظر (أفلاطون) ، اذ المؤثر فى العالم عنده النفس الكلية ذاتها ووساطتها فى رأيه لشرح اتصال المتغير : وهو ظلال المثل أو هذا العالم ، بغير المتغير وهو المثل نفسها ٠

ولو كان ما ينسب الى الكندى مأخوذا من أرسطو وحده ، لكان هناك طرفان فقط دون واسطة ٠ والطرفان هما : الواجب ، والممكن ٠

ولو كان ما ينسب اليه مأخوذا من أفلاطون وأرسطو معا دون سواهما ، على وجه أن أخذ من الأول فكرة الوساطة ومن الثانى تعبيره بالواجب والممكن ، لكانت الوساطة مرتبة واحدة بين الطرفين هى النفس ٠ ولكنها هنا عنده مرتبتان : العقل ، فالنفس الكلية ٠

فما ينسب الى الكندى اذن منتخب من عدة مدارس فلسفية قديمة :

فيه من أفلاطون فكرة الوساطة ٠

ومن أرسطو التعبير بالواجب والممكن ٠

ومن أفلوطين المصرى أو الافلاطونية الحديثة زيادة مرتبة فى الوساطة عما يعرف لأفلاطون وهى العقل ٠

وعمل الكندى العقلى فى شرح اتصال الله بالعالم ، هو الربط بينهما عن طريق الوساطة ـ التى هى لأفلاطون ، بعد أن عبر بما يعرف لأرسطو عن الله بالواجب وعن العالم بالممكن ، فهو توفيق بين أفلاطون وأرسطو ٠

ولا يقال : أن عمل الكندى هنا فى الوساطة ترديد لاحدى المدرستين :

مدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، لما سبق ٠ كما لا يقال فى شأنه : انه ترديد للأفلاطونية الحديثة ، لأن هذه عبرت عن الطرفين ـ وهما أول الموجودات وآخرها ـ بالواحد أو بالطبيعة العليا عن أحدهما وبالمادة عن الثانى ، دون التعبير بالواجب عما عبرت عنه بالواحد أو الطبيعة العليا ، ودون التعبير بالممكن عما عبرت عنه بالمادة ٠ ولأن هذه الأفلاطونية الحديثة أيضا لم تفرض طرفين فى الوجود بينهما هوة ، بل ربطت الوجود كله فى سلسلة متصلة الحلقات ، ولذا عرفت محاولتها الفلسفية هذه فى شرح اتصال الوجود بعضه ببعض بـ « وحدة الوجود » ، دون أن تعرف بـ « الثنائية » ٠

لكن أيحقق بعد هذا تصور الوساطة بين طرفى الوجود ـ الكامل منهما والناقص والواحد والمتكثر التى تصورها الكندى ، وتنسب اليه صحة الاتصال وانسجام الربط فيما بين الطرفين وفى الواقع ونفس الأمر ؟ لأنها تتضمن تدرجا فى المنزلة من الكمال المطلق الى النقص ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة ·

ربما كان تصور الوساطة بين الطرفين يسهل تصور الربط بينهما ، ولكنه لا يرفع فى الواقع ما بينهما من هوة · لأنه على فرض وجود الوساطة ، فالذى من مراتبها يلى الطرف الأعلى ، الطرف الكامل يحمل من غير شك مغايرة له · وهذه المغايرة بمقتضى التدرج فى المنزلة ، توحى من جديد بالتساؤل : كيف يتصل الكامل بما هو أقل منه فى الكمال وكيف يتصل الواحد من كل وجه بما يحمل الكثرة ولو من بعض الوجوه ؟

ان فكرة الوساطة لا ترفع فى الواقع الفرق بين الكامل والناقص ، ولا بين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة لا نهاية لها ، ولكنها تخفف فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله · والوحدة المطلقة وما يقابلها ·

وهى ـ اكبر الظن ـ عنوان اخر بجانب « الثنائية » على تأكيد المفارقة بين طرفى الوجود ، اكثر منها وسيلة اتصال وأداة ربط بينهما ، كما قصد بها أصحابها ·

وهل نجد هنا فى فكرة الوساطة بعد هذا ، عملا عقليا للكندى يفهم على أنه توفيق بين الاسلام والفلسفة ؟ وعندئذ يضاف الى عمله العقلى الذى عد توفيقا فى هذه الفكرة بين أفلاطون وأرسطو · وفكرة الوساطة هذه تعرف فى أصل نسبتها لأفلاطون ، واستخدمها من بعده فى العصر الهلينى الرومانى رجال المسيحية العقليون ·

وقبل محاولة الكشف عن توفيق للكندى فيها بين الاسلام والفلسفة ، يسأل عما اذا كانت فكرة الوساطة من حيث هى تناوىء الاسلام ، أم لا ؟ لأنه ضوء معرفة المناواة أو معرفة عدمها ، تتضح الضرورة الملجئة لفيلسوفنا على التوفيق ، أو يتضح عدم هذه الضرورة ، الأمر الذى يغنيه عن مثل هذه المحاولة ·

والوساطة على النحو الذى ينسب للكندى ، لا تخرج عن كونها تصويرا انسانيا لصلة الله بالعالم ، وايجاده وتدبيره له · وفى القرآن الكريم آيات

كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته ، وبالأخص بالانسان منها اتصال ايجاد لها واشراف على حركاتها ومصائرها ٠٠ مثل قوله تعالى فى سورة يونس :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ، ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، افلا تذكرون ٠ اليه مرجعكم جميعا ، وعد الله حقا ، انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون »(١) ٠

وقوله فى السورة نفسها :

« وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين »(٢) ٠

وقوله كذلك ، فى سورة النحل :

« ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون ٠ خلق السموات والأرض بالحق ، تعالى عما يشركون ٠ خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين ٠ والأنعام خلقها ، لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون »(٣) ٠٠ « هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون »(٤) ٠٠ « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر، والنجوم مسخرات بامره ، ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون »(٥) ٠٠ « وهو الذى سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ٠ والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون »(٦) ٠

فالوساطة ، على نحو ما ينسب للكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال الذى بين الله ومخلوقاته ٠ ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئا، وهو : أن الله فاعل أو خالق ، وأن العالم أثر فعله ، أو هو مخلوق له ٠ وهى

---

(١) يونس : ٣ ، ٤ ٠
(٢) يونس : ٦١ ٠
(٣) النحل : ٢ ـ ٥ ٠
(٤) النحل : ١٠ ٠
(٥) النحل : ١٢ ٠
(٦) النحل : ١٤ ، ١٥ ٠

بهذا لا تناوىء أصلا من أصول الاسلام . والكندى ليس فى حاجة اذن الى توفيق هنا بين الاسلام وبين غيره من المذاهب الفلسفية(١) .

ولكن ربما يكون أتم فى مظهر القدرة لله أن يتصور تأثيره فى موضوع قدرته عن طريق مباشر . ولكن ينشأ بعد ذلك السؤال الذى جاءت الوساطة لمحاولة رفعه ، وهو : أليس الأصون لكمال الكامل من كل وجه عدم اتصاله بالناقص عن طريق مباشر ؟وأليس الأقرب فى تصور ايجاد الكثرة المطلقة عن الواحد المطلق ، لا تكون عنه مباشرة ، ودفعة واحدة(٢) ؟

واذا كانت فكرة الوساطة غير ناجحة ــ لأنه مع وجود مرتبتين من مراتب الوجود بين الله والعالم لتصوير اتصال أحد هذين بالآخر ، فالسؤال الذى جاءت من أجله باق لم يرفع ، واذا كان القول بعدمها فى اتصال الله بالعالم ينم عن مظهر أتم لقدرة الله فأى دافع حمل الكندى على القول بها فى ربط الواجب بالممكن ؟

أكان كافيا لديه فى قبوله رأيا فلسفيا ، ووضعه موضع الشرح ازاء أصل من أصول العقيدة يحتمل هذا الرأى ويحتمل غيره ، عدم مناوأته للاسلام ؟ واذن عدم مناوأة فكرة الوساطة لأصل اسلامى كان كافيا لدى الكندى فى قبولها والقول بها . أم كان قوله بها تقليدا منه وترديدا لما

---

(١) على أن من يرتضى القول بـ « الوساطة » من المسلمين يمكن أن يتخذ من مثل قوله تعالى فى الآيات السابقة : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين » (يونس : ٦١) ومن مثل قوله : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده ... » (النحل : ٢) وجها لتأييد الاسلام لها ، وليس فحسب دليلا على عدم تنافرها مع مبدأ من مبادئه . اذ ربما يحمل الآية الأولى على نوع الوساطة المقول بها ، وهى وساطة العقل بين الله والعالم ، فيفسر « الكتاب المبين » فيها بالعقل ، ووجه الشبه أن كلا منهما مكان للعلم والمعرفة . ومرتبة « الكتاب المبين » فى الوجود قبل العالم من غير شك ، وهو غير الله وغير العالم ، واذن هو بينهما . وربما يحمل تنزيل الملائكة بالروح من أمر الله على أحد عباده المصطفين ، على تأييد مبدأ الوساطة من حيث هو ، لأنها تقرير لاتصال الله بالعالم ، أو بجزء من أجزائه ، عن طريق غير مباشر .

والفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ص ١٤٥ ، يشرح النبوة بهذا المعنى .

(٢) ومثل هذا السؤال ينشأ ، بالأخص ، عند الفلاسفة القدامى من الاغريق ، ومن جاراهم فى تفكيرهم ، الذين تأثروا فى تصوراتهم بطبيعة العدد الحسابى : فقد رأوا أن الكثرة فى العدد لا تنشأ عن الواحد دفعة واحدة ، بل عنه تنشأ الاثنان أولا ، ثم عنها توجد الثلاثة ... وهكذا . فالكثرة العددية تتكون بالتدريج عن الواحد ، والكثرة التى لا نهاية لها من الأعداد غير متصلة اتصالا مباشرا بالواحد (العددى) ، وان نشأت فى أصلها عنه .

اطلع عليه من الفلسفة القديمة ؟ اذ فلسفة الافلاطونية الحديثة ، وان جعلت الموجودات كلها فى سلسلة واحدة ، الا أنها وضعت بين « الواحد » عندها وهو الخير المحض ، وبين المادة التى هى أصل العالم : العقل ثم النفس الكلية • والمسيحيون العقليون وضعوا فى مراتب الوجود بعد الله وقبل العالم : « كلمة الله » ثم « الروح القدس » ، أو بعبارة أخرى وضعوا بينهما العقل ثم القوة المدبرة وهى النفس الكلية • وهذه الفلسفة المسيحية ، وتلك الافلاطونية الحديثة ، قد ترجم كثير من آرائها وشروحها على كتب القدامى للمسلمين•

ولكن نحن وان كنا لا نقطع باسناد أحد الأمرين للكندى فى فكرة الوساطة ، الا أننا نرجح أنه ارتضى هذه الفكرة ، لأنها تمثل رأيا فلسفيا ليس فيه ما يتعارض صراحة مع الاسلام • والكندى وأمثاله ، ممن تعشقوا الفكر الاغريقى ، لم يقبلوه لأن هذا الفكر ذو أثر ايجابى حتما فى تأييد العقيدة الاسلامية ــ على الأقل فى نظرهم ، بل قبلوه أيضا لأنه تعبير آخر بجانب الدين عن الحقيقة الواحدة ، ويكفى فى التمسك به حينئذ ، عدم مناوأته للاسلام مناوأة صريحة •

الكندى وفكرة المعرفة :

واذا كان هناك عند الكندى فرق فى الوجود ، وكان يرى نوعا منه يمتاز عن الآخر فى خصائص هذا الوجود ، فالامتياز الذى يراه لنوع دون نوع يتجاوز به خصائص الوجود ، الى دائرة « المعرفة » • فالنوع الممتاز من نوعى الوجود فى نظره ــ وهو وجود الله ، أو الوجود المطلق ، أو وجود الواجب(١) يراه موضوع المعرفة اليقينية ، ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وادراكه •

هكذا ، ينقل عن الكندى مؤرخو فلسفته • ولكنهم لم يعللوا : لماذا كان النوع الممتاز من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية عنده ؟ ولماذا كان العقل دون الحواس وسيلة ادراكه فى نظره ؟

ولعل تعليل ذلك يتضح بالرجوع الى ما ينسب الى هيراقليط من أن منشأ عدم ايمانه بمعرفة الحواس •• ملاحظته استمرار تغير العالم

---

(١) التعبير الاول عن النوع الممتاز من نوعى الوجود للدين ، والثانى لافلاطون ، والثالث لارسطو •

المحسوس ، الذى هو موضوع ادراك هـذه الحواس : فالعالم المحسوس لأنه متغير ، ليس موضوع معرفة يقينية ، والحواس لأنها مرتبطة به على أنهـا أداة ادراكه لا توصل الى يقين •

وقـد يرجع أن تكون علة ما يعرف للكنـدى ــ منجعله النوع الكامل من الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وجعله العقل وسيلتها دون الحواس ــ هو فى هـذا الذى ينسب الى هيراقليط دون ما لغيره من فلاسفة الاغريق •• أن الكندى فى رأيه فى « المعرفة » يتفق مع أفلاطون وأرسطو • وفلسفة أرسطو تحكى رأى أفلاطون فى جوهره وأفلاطـون بالتـالى كان متأثرا فى جانب « المعرفة » من فلسفته برأى هيراقليط السابق(١)•

واذا نسب الى الكنـدى أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وأنه يجعل سبيل تحصيلها العقل أو الادراك العقلى ، فليس معنى ذلك أنه لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ، ولا يجعل العالم الحسى موضوعا لمعرفة ما أيا كان نوعها • بل هو بما تقـدم يقصر النوع اليقينى فى المعرفة على ما كان « الكامل » فى الوجود موضوعا له ، وعلى ما كان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ماعداه •

وهو ، فىالتفريق بين نوعى المعرفة مقتد بأفلاطون وأرسطو : فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ما عنون له بـ « الوجود المطلق » ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود ، وهو وجود المثال أو رب النوع • فالمثل كما أنها مبادىء (أصول) الوجود ــ تصور على غرارها الأشياء التى تقع فى هـذا العالم ــ هى مبادىء المعرفة اليقينية أيضا ، التى تدركها النفس بما لها من خصـائص(٢) •

وأرسطو، بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة Form ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود عنـده ، غير مستقل عن وجود أفراده

---

(١) يحكى تلميذه ارسطو عن تـأثره هـذا (نقلا عن كتـاب تاريخ الفلسفـة ، ج ١ ص ٥٤ ، لـ August Messer) بقوله : « وأفلاطون منذ شبـابه ، كـان مشتغلا بالآراء الهيراقليطية ، التى كانت ترى أن كل حسى مدفوع فى تيار مستمر ، ومن أجل هذا ، لا تحصل من ادراكه معرفة يقينية • وبقى على هذا الفرض فى آخر حياته أيضا » •

(٢) ينقل هـذا القـــول August Messer فى كتـــابه السابق (ج ١ ص ٥٤) تصويرا لرأى أفلاطون فى المثل ، سـواء أكان فى بحث « الوجود » أم فى بحث « المعـرفة »

فى الخارج ، فانه يجعله فى المرتبة الأولى من حيث تعلق المعرفة به ، ومن حيث انه موضوعها الحقيقى(١) • وأرسطو كما ينقل عنه يرى أن :

« المفاهيم جواهر الحقيقة ، كما رآها الموضوع الحقيقى للمعرفة الفلسفية، وهى المعرفة اليقينية • بينما الشخص وهو الفرد فى حالته الخاصة وهى حالة تشخصه ، بالنسبة لهـذا النوع من المعرفة شىء غير جوهرى ، هو عرضى فحسـب •••

والبحث عن علل الأشياء ـ وهو الموضوع الرئيسى للفلسفة أيام الاغريق، وفى القرون الوسطى ـ يجب لهـذا أن يوجه أولا وبالذات ، الى مفاهيم العلل دون العلل نفسها ، اذا أريد لهذا البحث أن يكون ناجحا من الوجهة الفلسفية • وغاية المعرفة عنـد أرسطو هى مفاهيم الأشياء والوصول اليها • وتوضـيح أى موضوع Object يكون أولى بادماجه تحت المفهوم Begriff ـ الذى يستطيع أن يحكى لنا : ما هو الموضوع ، أى يستطيع أن يعطى لنا ماهيته ـ وليس فى معرفة نشأة الموضوع نفسه وفق قانونه الطبيعى الخاص ، ولا كذلك فى معرفة شرط وجوده »(٢) •••

فأفلاطون ـ فيما تقـدم ـ جعل « المثل » الموضوع الحقيقى للمعـرفة اليقينية • وأرسطو جعل الصور Formen والمـاهية موضوعها الأول : فهما متفقان فى موضوع المعرفة اليقينية وهو النوع الكامل من نوعى الوجود وفى وسيلتها وهى العقل • ومتفقان كـذلك فى أن الحواس وسيلة اخرى للمعرفة على العموم ، وفى إن عالم الحس موضوع آخر للمعرفة على الاطلاق • ولكن فقط يعتبران الحواس كما يعتبران موضوعها فى المرتبة الثانية • ومتفقان أخيرا فى ربط « الوجود » بـ « الفكر » ، أى فى جعل الكامل فى الوجود كاملا فى المعرفة ، وما هو الحق فى الوجود حقا فى المعرفة ، وما هو اقل فى الوجود أدون فى المعـرفة •

واذا اعترض المحـدثون على منطق أرسطو ، بأنه جعل لـ « الموجود » دخلا فى قوانين العقل ـ وسلطانا عليه ـ اذ العقل لم يعتمـد حينئـذ فى التمييز بين الخطأ والصواب على ذاته ، مستقلا عن أى شىء آخر عداه ، كما

---

(١) Ueberweg فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٢٨٩ •

(٢) يحكى هـذا القـول اوجست ميسر August Messer فى كتابه السابق ج ١ ، ص ٧١ ، ٧٢ •

تعتمد الهندسة فى قوانينها ويعتمد الحساب فى قوانينه ، بل اعتمد أيضا على الرأى فى « الوجود » ، لأن أرسطو جعل الوجود وما قيل فى شأنه أصل المعرفة ، وجعل المطابقة له أو عدم المطابقة له مقياس صحتها وخطئها كذلك ، مع أن « الوجود » نفسه لم يكن من لوازم العقل ولا ضرورة من ضروراته ، اذ هو من صنع الميتافيزيقا فحسب — اذا اعترضوا على منطق أرسطو بهذا ، وطالبوا بتجريد المنطق من الميتافيزيقا ، وبعبارة أخرى طالبوا بالفصل بين مبادىء « الوجود » وقوانين « الفكر » ، فالاعتراض موجه لأفلاطون قبله أيضا ، والمطالبة بالفصل بين النوعين تتجه كذلك الى فلسفته المثالية ٠

اذ الفرق الجوهرى بين أرسطو وأفلاطون فى بحثى الوجود والمعرفة : أن أرسطو وضع « الصورة » موضع « المثال » عند أفلاطون ، وكافح بعد ذلك نظرته الى « المثال » على أن وجوده مستقل عن الكائنات الفردية التى وجدت على نمطه ٠ فالمثال — فى اعتراض أرسطو — ليس موجودا مستقلا بجانب أفراده الكثيرة ، ولكن يقبل وجوده على أنه وحدة كامنة فى هذه الأفراد ٠ وذلك على نحو ما رآه هو نفسه فى الصلة بين ما جعله « مفهوما » وبين مسماه الخارجى الشخصى ، من كون وجود هذا المفهوم خارجيا ضمن مسماه فحسب (١) ٠

أما الربط بين مبادىء « الوجود » وقوانين « الفكر » فلم يزل باقيا عندهما ٠ والنوع الكامل من نوعى الوجود لم يزل فى نظرهما هو الوجود الكامل ، كما لم يزل الموضوع الحق للمعرفة اليقينية ٠

القيمة :

ويصح أن ينسب الى أفلاطون وأرسطو كذلك أنهما كما اتفقا فى ربط « الوجود » الذى هو أساس الميتافيزيقا بـ « الفكر » الذى هو أساس المنطق ٠٠ يتفقان فى ربط « الوجود » بـ « القيمة » التى هى أساس الأخلاق ٠ اذ كامل الوجود فى نظرهما ، رفيع القيمة فى نظرهما أيضا ٠وهكذا :

— الوجود ٠

— والفكر ٠

— والقيمة ٠

---

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ، ص ٣٧٩ لـ Ueberweg .

أمور ثلاثة فى التفلسف الاغريقى ذات صلة وثيقة بعضها ببعض ، فما يحكم عليه بأنه وجود كامل ، يحكم على معرفته تبعا لذلك بأنها يقينية ، كما يحكم عليه بأنه رفيع القيمة • فـ « مثل » افلاطون وجودها كامل ، والمعرفة المرتبطة بها حقيقية أو يقينية ، وهى شريفة وفاضلة ، أو رفيعة فى قيمتها • و « واجب الوجود » عند أرسطو ، على هذا النحو ، أيضا فى وصفه والحكم عليه •

وأغلب الظن ، أن هذا الربط بين الأمور الثلاثة ليس خاصة من خواص الفكر الاغريقى وحده ، بل له صلة بالتصور الدينى ، من حيث انه دينى على العموم • فـ « الاله » : وجوده وجود كامل أو حقيقى ، والمعرفة المتعلقة به هى المعرفة الحقة اليقينية ، وقيمته أرفع مما سواه فى الوجود •

فطبيعة الدين ربما هى التى أوحت بهذا الاتصال بين الأمور الثلاثة فى التصورات الدينية ، ثم ربما هى نفسها التى أوحت بالاتصال نفسه فى الفكر الاغريقى الفلسفى ، لأن الفكر الاغريقى الفلسفى لم يكن مستقلا تمام الاستقلال عن ثقافة الاغريق ، بل كثير مما ينسب الى فلاسفة الاغريق منتزع من محيط ثقافتهم وثقافة أمتهم ، وقد كانت ثقافة دينية قبل كل شىء ، شأنها شأن كل ثقافة قديمة لأمة قديمة •

والكندى الآن : فى رأيه فى الوجود ، وفى المعرفة ، وفى تقويم الوجود والمعرفة ، مقتد بافلاطون وأرسطو • ولكنه ليس حاكيا لهما تماما : اذ انه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين الى توفيق بين ما يظن انه أخذه من فلسفة أحدهما ، وبين الاسلام ـ كما تقدم • أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة الى توفيق ، لأن الاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الأسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه اليه الانسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى •

والكندى ، أخيرا :

مشائى أو أرسطى : فى تعبيره عن الله بـ « واجب الوجود » ، وعن العالم بـ « ممكن الوجود » •

وأفلاطونى : فى ربطه بين الله والعالم ، اذ تصور وساطة بينهما •

وأفلوطينى : فى تصوره الوساطة ، لأنه زاد مرتبة فى مراتبها ، عما يعرف لأفلاطون •

وهو موفق بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى لأنه لم يرتض ما ارتضاه أرسطو فى « الواجب » من وجود ذهنى له فحسب ـ على نحو ما عرف له فى البحث المنطقى ـ بعد أن اختاره تعبيرا عن الله سبحانه وتعالى ، بل عدل فيما عرف لأرسطو بأن جعل وجود الواجب أمرا مقررا فى الخارج ، وواقعا وراء التصور الذهنى ، على نحو ما يريده الاسلام لله تعالى ٠

وموفق بين الفلسفة والدين كذلك : لأنه جعل هوية الممكن أو تحققه فى الخارج من فعل الله ، بدل أن يكون تحققه من نفسه وطبعه ، كما يرى أرسطو فيه(١) ٠

وربما يبدو من تصوير التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى على هذا النحو ، أنه ضم عنصرا دينيا لعنصر فلسفى ، فعمله اذن أشبه بأن يكون عملا بدائيا ، أكثر منه تفكيرا مصقولا ٠

والحكم بأن توفيقه ينطوى على تفكير دقيق أو هو عملية عقلية سطحية، يتوقف على نص عباراته فى تصوير هذا التوفيق ، وفى تعليله وتوضيحه ان كان له تعليل أو توضيح بشأنه٠ والوصول الى عباراته ونصوص كتاباته لم يزل مطلبا عزيزا فى بحث فلسفة الكندى ٠



---

(١) نظام العالم ، فى نظر ارسطو كأهداف تكون الحيوان والنبات ـ وان كان لا يتضح بدون وجود حقيقة الهية مدبرة له عن حكمة ، الا انه يرى الاله مع ذلك غير خالق للعالم ، بل هو أزلى أبدى يدبره فحسب نحو هدف معين ، ذلك الهدف هو نفسه يدبره من المحيط الخارجى لكرة السماء ، شأنه شأن النفس الكلية :

« العالم سائر متطور من نفسه ، وحدوثه عملية هدفها الاله » ٠ (كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ August Messer ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، ج ١) ٠

وكما يسلب ارسطو الهه الخلق للعالم ، يسلبه الارادة ، والعمل لغاية ، والتصرف الخلقى ٠ لأن نسبة هذا كله اليه يفرض فيه نقصا ٠ ومثل هذا النقص يستحيل على الكامل ٠

الفـــارابى

اذا حال فقدان مصادر فلسفة الكندى بين باحثه وبين أن يرسم خطوطا واضحة لآرائه ، فالأمر هنا عند الفارابى (١) على العكس . لأن كتب الفارابى

---

(١) حياته العامة :

هو ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابى . ولد من اب فارسى ، كـان من قواد الجيش فى مدينة وسيج ، فى اقليم فاراب (اطرار) ، من بلاد التركستان فيما وراء النهر (سيحون) . ولما شب تعلم فى بغداد الاداب والعلوم العربية ، وتتلمذ على الطبيب النصرانى يوحنا بن حيلان (المتوفى فى بغداد ايام المقتدر ، واخذ عنه الفارابى فى مدينـة حران) ، وتعلم صحبة ابى بشر متى النصرانى النسطورى ، الذى اشتهر بترجمته للكتب اليونانية (وتوفى فى بغداد فيما بين ٣٢٣ ـ ٣٢٩ هـ) . ثم كان من اتباع مدرسة « مرو » الفلسفية التى كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى .

وبعد اقامة طويلة فى بغداد ، رحل عنها ـ اثر اضطهادات سياسية كانت تحصل فى الفينة بعد الفينة ضد الخلفاء ، ومن فى خدمتهم من الوزراء والعلماء والقواد ـ متوجها نحو حلب . وهناك اقام مدة اخرى فى كنف سيف الدولة (ابى الحسن على الهيجاء عبد الله ابن حمدان التغلبى) ، وقد ذهب اليه فى خلافة الراضى . ولكن حياته هناك كانت متأثرة بموجة من الزهد والتصوف سيطرت عليه فى سنواته الاخيرة ، ودفعته الى الاستعاضه عن متع الدنيا ولذائذها ، بالتفكير الفلسفى الصوفى ، وبالعزلة عن الجماعة . وربما ما حصل له من اضطهاد بذر فى نفسه اليأس ، وكون عنده نظرة التشاؤم ، وهمـا غالبـا من دواعى النفرة من الجماعة والاسترسال فى التفكير ، والاكثار من الخلوة بالنفس ، ومناجاة « من عنده الامر كله ، ومالك الحياتين ، وهو الله سبحانه وتعالى » .

وبعد اقامته فى حلب مدة اخرى ، اثر رحيله عن بغداد ، ذهب صحبة سيف الدولة فى فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية اجله ، تقريبا فى رجب ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠ م) . وكان عمره فى هذا الحين يقرب من الثمانين .

ومن هذا الوصف القصير لحياته العامة نستخلص :

انه كان يميل الى الميتافيزيقا ، لانه كان من اتباع مدرسة « مرو » .

وانه اخـذ قسطا من ثقافته بالتلمـذة ، أو الصحبة ، لعلماء مسيحيين منطقيين .

وانه غلب اخيرا على حياته الزهد والتصوف ، والميل الى الناحية الروحية .

حياته العلمية :

يقول القفطى فى كتابه « اخبار العلماء باخبار الحكماء » ، ص ١٨٢ ، فى وصف حياة الفارابى العلمية :

« انه قرأ العلم الحكمى على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، واستفاد منه وبرز فى ذلك على اقرانه ، وأربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية ، =

التى بقيت منسوبة اليه كافية لأن يرسم المؤرخ صورة دقيقة لفلسفته ، واتجاهه فيهـا .

=

وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولهـا ، وجمع ما يحتـاج اليه منهـا فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندى وغيره ، من صناعة التحليل ، وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة ، وعـرف طرق استعمالها ، وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادة منها . فجاءت كتبه فى ذلك ، الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة » .

والفـارابى ، كمـا شرح كتب أرسـطو وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بـ « المعلم الثانى » . ألف كتبا كثيرة فى البحوث الالهية والأخلاقية والمنطقية ، يتحدث القفطى فى كتابه السابق عن بعض منها بقوله :

« وله كتاب فى أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طرق النظر ، وتعرف وجه الطلب . أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما ، وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض . ثم بدأ بفلسفـة أفـلاطون يعرف بغرضـه منهـا ، وسمى تواليفه فيهـا . ثم أتبع ذلك بفلسفـة أرسطوطاليس ، فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا ، حتى انتهى به القول فى النسخة الموجودة الى أول العلم الالهى ، والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه . فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم ، منها ...

ثم له بعد هذا : كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء اليه وتقديم النظر فيه .

ثم له بعد هذا : فى العلم الالهى وفى العلم المدنى ، كتابان لا نظير لهما : أحدهمـا المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة . عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب أرسطوطاليس فى المبادىء الست الروحـانية ، وكيف يوجد عنهـا الجواهر الجسمانية ، على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة . وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحى والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة ، واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية » .

ومن الكتب المتداولة له الآن :

- مقالة فى معانى العقل .
- الجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو .
- فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
- الابانة عن غرض أرسطو فى كتاب « ما بعد الطبيعة » .
- النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .
- المسائل الفلسفية والأجوبة عنها .
- فصوص الحكم .
- آراء أهل المدينة الفاضلة .
- احصاء العلوم والتعريف بأغراضها .

} فيما يسمى « المجموع »

وما يبدو من غموض فى فلسفته أحيانا ، ليس منشؤه أسلوب العرض ، بل طبيعة التفلسف نفسها التى لازمت التفكير الانسانى طوال القرون الوسطى، ووجدت قبل هذه القرون كذلك ، منذ قيام العصر الهلينى الرومانى ٠

=

وقد انتقد الفارابى المتكلمين : بأنهم يستخدمون فى أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة ، على أنها مسلمة ، ويعتقدون أن النتائج التى تأتى بها الاقيسة المركبة من هذه الاحكام (القضايا) يقينية ٠ ويكفى فقط فى نظرهم لوصف النتيجة بوصف اليقين ، أن يكون شكل القياس من الأشكال المنتجة ٠

وهو ان توجه بهذا النقد الى المتكلمين ، فنقده فى الواقع مصوب نحو المنطق الصورى ٠ لأن هذا المنطق يعنى بالناحية الشكلية أكثر من تحرى الواقع ، يعنى ببيان ما يتوفر لصحة القضية وصحة شكل القياس وربط النتيجة بالمقدمات ٠٠٠ الخ ٠ فصدق النتيجة متوقف بناء على استيفاء القضايا التى تألف منها قياسها ، واستيفاء القياس نفسه ، الشروط الشكلية ٠ أما رعايته الواقع فأمر ثانوى ، أو قد يغفل أمره كلية ٠ فمثلا فى هذا القياس (وهو من الشكل الثالث) : كل انسان حيوان ٠٠٠ كل انسان جسم ٠

النتيجة : بعض الحيوان جسم ـ صادقة، وكل حيوان جسم ـ كاذبة ٠

لأن الثانية خلت من بعض الشروط الصورية للانتاج ، وهو امكان رد الشكل الثالث الى الشكل الأول ٠

وكل ما اشترطه هذا المنطق فى ناحية « مادة » القضية ، هو ان تكون بديهية او مسلمة عند الخصم ٠ ولكن البداهة قد يكون سببها عادة شائعة ، وكذا تسليم الخصم ليس حجة على الواقع وليس صدى لما فى نفس الأمر ٠ لأن تسليمه يتوقف فحسب ، على ثقافته الخاصة ، وقد تكون قاصرة أو خاطئة ٠ وهذا التوجيه لنقد الفارابى للمتكلمين ، يجعله من رجال المنطق التجريبى القائلين بالتحليل ، للوصول الى يقين ٠

وربما يوجه نقده هذا توجيها آخر : اذ الفارابى فى مقالته عن « معانى العقل » يذكر (فى ص ٤٧) : ان المتكلمين كانوا يريدون من العقل فى أقوالهم : هذا مما يوجبه العقل ، او ينفيه العقل ، أو لا يقبله العقل ـ المشهور فى بادىء الأمر ، لا ما أراده أرسطو منه فى كتاب « البرهان » ، وهو قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية ٠

والفارابى فى نقده للمتكلمين كأنه يقول :

انهم يستخدمون فى أدلتهم أحكام الفكر والعقل ، أى يستخدمون القضايا المشهورة فى بادىء الأمر فى تركيب القياس ، ثم يعتقدون بصحة نتائجه ، دون نظر : هل تلك القضايا من ضروريات العقل (بالمعنى الذى حدده أرسطو) أم لا ؟ ويكون مراد الفارابى حينئذ أنهم لم يستخدموا المنطق طبقا لما وضعه أرسطو ٠ وهو اذن ، ينتقد المتكلمين فحسب ، دون المنطق الصورى فى ذاته ٠

ويبدو لى ترجيح هذا التوجيه ، اعتمادا على ما ذكره فى مقالته عن « معانى العقل » ، بينما يفهم التوجيه الاول من كلام بعض المستشرقين فى الحديث عن الفارابى ٠

وكما انتقد الفارابى المتكلمين بمخالفتهم منطق أرسطو فى الاستدلال ٠ انتقد الطبيعيين

ـ٠

وعدم دقة بعض المؤرخين للفارابى، فى وصف فلسفته وفى الحكم عليها، لا يرجع لغموض من الفارابى فيها ، نتيجة ايجاز مخل منه فى عرضها ، أو خلط منه أيضا فى فهمها ، بل لأن هـذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى ، عندما حاول أن يعالج تفكيره ، ويحكم على فلسفته ٠

فـ « كارا دى فو » B. Carra de Vaux يحكم على الفارابى بأنه : « قد دعا الى رأى يبدو اليوم عجيبا شاذا ، **تبرره نزعة فلاسفة المشرق الى توحيد المذاهب المختلفة** ٠ هـذا الرأى هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغى أن لا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها ، وهما أرسطو وأفلاطون ٠ فمذهباهما يجب أن لا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين »(١) ٠

و « دى بور » يقول عنه : « ولم تكن نفس الفارابى تنزع الى تدقيق فى تمحيص الجزئيات ، وانما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم ٠ وان سعى الفارابى الى اشباع هـذه النزعة ـ التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ـ هو الذى حدا به الى **اغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض** ، فهو يرى أن أفلاطون

=

بأنهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية ، الى فهم وحدة العالم العامة ٠ اذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة ، والتنقيب عن قوانين عامة لما تشابه منها ، كقوانين حركات الافلاك ، وتغيير الفصول ٠٠٠ اما مجاوزة هذا النطاق الى البحث عن وحدة عامة ، تندرج تحتها الموجودات وظواهرها ، فليس مقصودا بالذات لهم ٠

والفارابى ان حسب على الاطباء ، لكن يظهر انه لم يشتغل بالطب عمليا ، ومال عنه الى معالجة النفوس ، وجعل طهارة النفس اساسا للتفلسف الصحيح والفلسفة فى نظره ، علم الوجود ـ كما رأى ارسطو قبله ـ ومن اكتسبها صار شبيها بالله ٠

والاستاذ الاكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٨٠) يصف نشاط الفارابى العلمى فى هذه الكلمة :

« لا ينتهى فضل الفارابى فى تفسير كتب ارسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسلام التى تكاملت من بعده ، بل له ايضا انظار مبتدعة ، وابحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تتهيأ للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا » ٠

(١) فى ترجمته للفارابى ، فى دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد الأول ص ٤٠٨ ٠

وارسطو انما يختلفان : فى المنهج ، وفى الأسلوب ، وفى السيرة العملية لكل منهما • اما مذهبهما الفلسفى : فواحـد(١) •••

واذا أرجع « كارا دى فو » توفيق الفارابى بين أفلاطون وأرسطو ـ وكذلك الشأن فى كل توفيق له ـ الى نزعة عامة عنـد الشرقيين خاصة بهم ، هى الميل الى توحيـد المـذاهب المختلفة ، فـ « دى بور » يعلل ذلك بانصرافه عن التـدقيق فى فحص الجزئيات ، الى الرغبة فى لم المعارف واستيعابها • أى الى عـدم تمكن الروح الفلسفية منه ، ويعزو بالتالى عـدم تمكنها منه الى سيطرة روح الدين عليه •

ومآل التعليلين واحـد : وهو أن الفارابى فى تفلسفه كان يحكم النزعات الخاصة به أو ببيئته ، كأن يحكم النزعة الاسـلامية أو الشرقية دون الروح العلمى الانسانى ، أى دون المنطق •

وهكـذا كان التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين مذهب فلسفى وآخر ظاهرة شرقية ، فى نظر « كارا دى فو » و « دى بور » •

ولكن ما رأى هـذين المستشرقين اذن فيما يحكيه أوجست ميسر August Messer عن عمـل المـدرسين (فى العهـد الأولا ١٠٠٠ : ١٢٠٠م) بقوله(٢) :

« والفكر الفلسفى فى ذلك الوقت ، الذى كان يعنى بالقواعـد المنطقية :

لم يكن فى خـدمة البحث عن جـديد ، على نحـو ما كان فى شرح المعروف من قـديم ، وفى تعليله •

وفى الوقت نفسه كان يعنى الانسان فى ذلك الوقت ـ ما أمكن ـ **برفع التضارب الموجود بين تعاليم قادة الفكر** ، مع ملاحظة أنه كان لا يلقى نظرة على وضعها التاريخى ، ويعتبرها كأنها حقائق لا زمن لها •

وقبل كل شىء كان سعى الانسان العقلى موجها **الى التوفيق بين الايمان والعلم ، بين علم العقيـدة والفلسفة** •

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة أبى ريدة ، ص ١٢٣ طبـع لجنـة التأليف والترجمة والنشر •

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ •

ثم ان حملة هـذه الفلسفة كانوا مثقفين ثقافة دينية كلامية ٠

والأمر مفهـوم من نفسـه ، اذ كان يجب على الفلسـفة ، فى تقـدير المدرسين الخاص ٠٠ أن تتخلى للعقيـدة عن المنزلة الأولى من منازل الاعتبار٠ ومن اجل هـذا كانت تعرف الفلسفة فى عصرهم بخادمة العقيـدة : وخدمتها لها كانت فى محاولتها تقريب مبادىء العقيـدة من النظر العقلى ، اى فى جعلها عقلية ، ما أمكن ٠٠ » ٠

هذه مظاهر اربعة ، يذكرها أوجست ميسر ، كانت تميز الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر المـدرسى ٠ ومنها مظهر التوفيق ، الذى وجـد مثله عنـد الفارابى وتكاد تكون هذه المظاهر هى بعينها مظاهر الفكر الفلسفى الاسلامى ، منـذ عهـد الكنـدى الى قيام الغزالى بمهاجمة الفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسـفة » ٠

اكانت هـذه المظاهر هى خواص التفكير الفلسفى الاسلامى وحـده ، تاثر بها الفكر المسيحى فى العصر المـدرسى ، عن طريق العرب ـ وبالأخص عن طريق ابن رشد ؟ أم انها كانت طابع التفلسف الدينى منذ « أرستوبولوس » فيما قبل الميلاد ، الى نهاية الأندلس فى القرون الوسطى بعـده ؟

ان تاريخ الفكر الانسانى يؤيد انها كانت طابع التفلسف فى العصـور التى اشتبكت فيها الفلسفة الاغريقية بالأديان السماوية :

فقـد كان ارستوبولوس ، وفيلون بعـده(١) : من متقـدمى الموفقين بين اليهودية والفلسفة الاغريقية ٠

وكان يحيى النحوى(٢) : فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى، أشهر الموفقين بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ٠

وكان أهم عمل للفارابى ، وابن سينا بعـده : هو التوفيق بين الاسـلام والفلسفة الاغريقية ٠

وكان توماس فون اكفينـو ومن قبله أسـقف كنتربرى انزيلم(٣) : من

---

(١) مر ذكره فى الكتاب الاول ٠ (٢) فى المصدر السابق ٠

(٣) هو اشهر الواقعيين فى العصر المدرسى ٠ عاش من سنة ١٠٣٥ : ١١٩٩ م ، وهو صاحب الجملة المشهورة التى عبر بها عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية ؛ والعقيدة الدينية : « انا لا ابحث عن المعرفة لاصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن انا اؤمن اولا لاصل عن طريقه للمعرفة Credoyt intelligam » .

الفلاسفة المـدرسيين ، من الموفقين فى القرون الوسطى بين المسيحية والفلسفة الاغريقيـة ٠

وكان توفيق هؤلاء جميعا يقوم على ان الحقيقة واحـدة : فما فى الدين لا يناوىء الفلسفة ، ثم ما بين الفلاسفة من مذاهب لا يناوىء بعضه بعضا ٠ فان اختلف الدين مع الفلسفة ، او اختلف فيلسوف مع آخر ، فاختلافهما فقط فى العبارة دون الجوهر ٠

فالرغبة فى توحيـد المـذاهب المختلفة او فى التوفيق بينها بناء على هذه الأمثلة التاريخية ، ليست نزعة خاصة بفلاسفة المشرق ، كمـا يذهب « كارا دى فو » ، أو خاصة بالفارابى لسبب يتصل به نفسه ، كما يرى « دى بور » ، بل هى طابع التفلسف الدينى ٠ وقـد كان طابع هـذا التفلسف طابعا واحـدا عاما ، فقـد كان قـدرا مشتركا بين الشرق والغرب ، فى العصور التى اشتبك فيها الفكر الاغريقى مع الأديان ٠

الفارابى ورأيه فى الوجود :

والفارابى ، كما يفهم من مصادره يرى « ثنائية » فى الوجود ــ كمـا نسبناها ترجيحا الى الكنـدى قبله ، ويعبر صراحة وفى وضوح عن أحـد طرفيها بـ « الواجب بذاته » وعن الطرف الآخر بـ « الممكن بذاته » ٠ ويعلل حصر القسمة العقلية فيهما ، دون الاقتصار على أحـدهما ، وبالأحرى دون الاقتصار على الممكن ، بقوله :

« ان الموجود على ضربين : أحـدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره ٠ فيلزم من هـذا انه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ٠

وهـذا الامكان : اما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، واما أن يكون فى وقت دون وقت ٠ والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شىء واجب ، هو الموجود الأول »(١) ٠

---

(١) فى كتاب « عيون المسائل » (ضـمن كتاب المجموع) ص ٦٦ ، الطبعة الأولى ، بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ٠ (١٩٠٧ م) ٠

واذا كان الفارابى يرى ثنائية فى الوجود ، فانه كغيره من أصحاب الثنائية فيه يرى أحد طرفيها – وهو الممكن – أقل فى القيمة من الطرف الآخر · وهو لهذا يذكر أن : « الهيولى آخر الهويات واخسها ، ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة ، فصار جوهرا »(١) ·

ثنائية الممكن :

وفضلا عن الثنائية الصريحة الواضحة فى الوجود التى يقول بها بين الممكن والواجب الذى لم يسبق بامكان ، بين أصل هذا العالم وما يغايره ويقابله وهو الواجب بذاته ، فالممكن نفسه له حالان فى التصور الذهنى عنده : حال بقائه فى حيز الامكان وعدم انتقاله الى الوجوب ، وحال وجوبه أو وقوعه · فالفارابى فى تصور وجود الممكن صاحب اثنينية أيضا ·

والواجب الذى لم يسبق بامكان أن قابل الممكن بحاليه جملة ، فأحد حالى الممكن نفسه يقابل الحال الآخر له · والفارابى قد يتحدث عن « اثنينية » ويقصد بها تلك الأثنينية التى بين الواجب الذى لم يسبق بامكان وبين الممكن · وقد يتحدث عن اثنينية أخرى يريد بها الأثنينية بين العام والخاص ، أو بين المفهوم والمشخص ، أو بين الماهية والهوية ، وهى الأثنينية بين حالى الممكن ·

فالممكن على هذا قبل انتقاله من حيز الحال الأول وهو الامكان الصرف، الى حيز الحال الآخر المقابل له وهو حيز الوجوب :

عام : لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة وبأى شكل ·

ووجوده ذهنى فحسب : لا يدرك الا بالتأمل والتفكر ، ولا سبيل لادراكه بالحواس ، لأن المفروض فيه أنه لم يتحدد ولم يتشكل بعد ، والحواس لا تدرك الا صاحب التحديد والشكل ·

وجوهر : مستقل قائم بنفسه ، ولكن فى حيز التصور الذهنى · لأن ارتباطه فى الذهن بالحال الثانى ، وهى حال الوجوب ، ليس على نحو أن

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، (ضمن كتاب المجموع) ص ١٠٨ ·

أحـدهما قائم بالآخر ، بل على نحو أن الذهن ينتقل من تصور أحـدهما الى تصور الآخر ٠

وهو من عمل العقل والذهن دون الواقع ٠

وفى هـذه الحال وهى حال الامكان الصرف يأخـذ اسم « المـاهية » ، أو اسم « المفهوم » وفى هـذه الحال أيضا يساوى « المثال » عنـد افلاطون ٠

وبعـد أن ينتقل الى الوجوب ، أو الى الوقوع بالفعل :

يصبح خاصا ، أو جزئيا ، أو فردا ، أو مشخصا ٠ ويلحقه اسم الهوية ، لأن الوجوب تحـديد وتعيين ، أى تضييق لدائرة العموم والشمول ٠ وفى هذه الحال وهى حال الوجوب يساوى « ظل » المثال ، عنـد افلاطون ٠

ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى ٠ بعـد أن كان لا يتجاوزه ويدرك الآن بالحس ، بعـد أن كان يدرك بالعقل فقط ٠

وهو جوهر ، فى كل حال من حاليه : حال امكانه الصرف وحال وجوبه ٠ ولكن جوهريته حال امكانه الصرف ، أو حال كونه ماهية أو مفهوما ، تصير بعـد وقوعه ضمن جوهريته وهو خاص ، أو هو فرد ، أو مشخص ، أو هوية٠ وهـذه الضمنية لا تسلب الحال الأول معنى الجوهرية ، وان كانت تعطى جوهر الحال الثانى نوع تفضيل عليه ٠ يقابل ذلك أن الأول مفضل ببقائه وثباته على الحال الثانى ، اذا ما ذهب هـذا وفنى ٠٠

« ٠٠٠ الجواهر الأولى ، التى هى الأشخاص ، غير محتاجة فى وجودها (الخارجى) الى شىء سواها ٠ وأما الجواهر الثوانى ، كالأنواع والأجناس، فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة الى الأشخاص ٠ فالأشخاص اذن أقـدم فى الجوهرية ، وأحق بهـذا الاسم من الكليات ٠

وجهة أخرى من وجهات النظر : أن كليات الجواهر (المـاهيات والمفاهيم) لمـا كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحلة ، فالكليات اذن أحق باسم الجوهرية من الأشخاص ٠٠ »(١) ٠

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ص ٩٦ (ضمن كتاب المجموع) ٠

فالفارابى يعترف بصحة وصف الممكن بالجوهرية فى كل حاليه • ويذكر فقط ، أن جوهر احــد الحالين اذا فضل جوهر الحال الثانى باعتبار ، فهــذا الآخر يفضل ذاك ايضا باعتبار آخر •

وحــديث الفارابى عن « الوجود » يتناول اذن موضوعين :

الأول تقسيمه الوجود الى واجب لم يسبق بامكان ، والى ممكن : والطرفان متقابلان تمــام المقابلة •

الثانى فيما يتصل بوصف الممكن بالوجود ، واتصافه بالوجود يختلف باختــلاف مرحلتيه : له وجود ذهنى فى حال بقائه فى حيز الامكان ، وله وجود خارجى فى حال وجوبه ووقوعه •

ومعالجة هــذا الموضوع الثانى يعرف عنــده ببحث « مشكلة العــام والخاص » ، أو ببحث « المــاهية والهوية » فى فلسفته المنطقية •

ونقطة الارتكاز عنــده فى بحث الموضوعين هى « الممكن » نفسه : مرة يتجه به الى الأعلى نحو الطرف المقابل له جملة وهو واجب الوجود الذى لم يسبق بامكان ، ويتــداخل البحث المنطقى حينئــذ مع بحث الميتافيزيقا ، ومرة يتجه به الى أدنى نحو وجوب ذاته وتحققه خارج الذهن •

والثنائية بين الواجب الذى لم يســبق بامكان والممكن بعــد وقوعه ، ثنائية بين طرفين موجودين خارج الذهن ، بعــد أن وجــدا فيه على ســبيل التصور أول الأمر ، أو هى ثنائية بين أمرين خارج الذهن بجانب تصورهما فيه • ولكن الثنائية بين ذلك الواجب لذاته والممكن قبل وجوبه ، ثنائية بين موجود خارجى وآخر ذهنى •

تحول ثنائية الممكن الى وحــدة فى الخارج :

والثنائية بين حالى الممكن حال تصور امكانه وحال تصور وقوعه ••• ثنائية بين طرفين موجودين ذهنا فحسب • ولكن هــذه الثنائية ، بعــد وقوع الممكن تتحول الى وحــدة فى الخارج : مظهرها الفــردية والتشخيص • سئل الفارابى عن الأشياء العامة (وهى المــاهية) : كيف يكون وجودها(الخارجى) ؟

أهو على سبيل الاستقلال ، فتوجد ـ وهى كلية ـ وجودا خارجيا ؟ أم وجودها الخارجى ضمن نطاق محدود ضمن ما يعرف بالشخص والفرد ؟ فقال :

« ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر ، فوجوده على القصد الثانى بالعرض • ووجود الأشياء العامة ، أى الكليات ، انما يكون بالأشخاص ، فوجودها اذن بالعرض • ولست أعنى بقولى هذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول : ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض »(١) • ويقول فى موضوع آخر :

« ••• وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها انما تصير موجودة (بالفعل) فى أشخاصها • وأشخاص الجواهر يقال انها جواهر أول ، وكلياتها جواهر ثان • لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر ، اذ كانت أكمل وجودا من كلياتهم ••• »(٢) •

ومع كون ثنائية الممكن بعد وقوعه ، تتحول الى وحدة فى الخارج ، فهذه الوحدة لا تلغى المغايرة فى التصور العقلى بين حاليه : وهما حال الامكان الصرف له وحال وجوبه ، أو بين ما يسمى ماهية وما يسمى هوية • فالماهية هى المعنى العام القابل للتحديد ، والهوية نوع من التحديد بالفعل، وهما حالا الممكن • اذ الممكن فى حال وامكانه قابل فقط للتحديد ، وبعد وقوعه أو وجوبه متحدد بالفعل و « الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية »(٣) ، ليست ماهيته هويته ، ولا داخلة فى هويته • ولو كانت ماهية الانسان عين هويته ، لكان تصورك لماهية الانسان تصورا لهويته • فأنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هوية الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان تصور الماهية يستدعى وجودا بتصديقها •

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » (ص ٩٤) •

(٢) فى المصدر السابق ، (ص ١١٠) • ويلاحظ ان هذا الذى يذكره الفارابى هنا من الاعتبار فى فضل جواهر الاشخاص على جواهر الكليات ، يقابله وجه آخر، وهو الثبات والبقاء ، تفضل به جواهر الكليات على جواهر الاشخاص ، كما سبق فى نص له ص ٩٩ •

(٣) وهى الممكنات • لأنه يقول فى موضع آخر (فى الفصل الثانى ، فى كتابه « فصوص الحكم » ، ص ١٢٦ ، ١٢٧) :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد • ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة • فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب (وتقع) بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها . فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة ••• » •

كما أن هوية هذه الأشياء داخلة فى ماهيتها ، والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهية توهما • ولو كان قياس الهوية من الانسان ـ أى بالنسبة الى ماهية الانسان ـ قياس الجسمية والحيوانية من هذه (الماهية) ، وكان كما أن من يفهم الانسان انسانا ••• لا يشك فى أنه جسم وحيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان ، كذلك لا يشك فى أنه موجود (خارجى) وليس كذلك ، بل يشك ما لم يقم حس أو دليل • فالوجود (الخارجى) أو الهوية ، كما بينا ، ليس من جملة المقومات (للماهية) ••• »(١) •

والوجود الخارجى اذن ، غير الماهية فى التصور الذهنى •

وقوع الممكن ليس من طبيعته :

ولكن ، هل تحول الماهية الى هوية ، أو هل التحديد بالفعل للممكن ، أو هل وقوع الممكن وتحققه فى الخارج ، من طبيعة الممكن نفسه ؟ أم أن ذلك يصير بتدخل أمر خارج عنه ، ليس من جنسه ؟

الفارابى يرى الهوية « محمولة » لجاعل ، وأن الوقوع وان كان حالا آخر للممكن ، لكن تحققه ليس من ذاته • ويعد هذا التحقيق « ••• من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية (لذات الماهية) • اذ كل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه ، واما أن يلحقه من غيره • ومحال أن يكون الذى لا وجود له (وجودا خارجيا) يلزمه شىء يتبعه فى الوجود (الخارجى) • فمحال أن تكون الماهية يلزمها شىء حاصل الا بعد حصولها ، ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون أنه كان قبل نفسه ، فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها • اذ اللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو • فان الملزم المقتضى للازم علة لما يتبعه ويلزمه ، والعلة لا توجب معلولا الا اذا وجبت ، وقبل الوجود لا تكون وجبت ، فلا يكون الوجود (الهوية) مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه • فيكون اذن المبدأ الذى عنه الوجود (الذى يلحق الماهية) غير الماهية • وذلك لأن كل لازم ومقتض وعارض ، فاما من نفس الشىء واما من غيره • واذا لم تكن الهوية للماهية ـ التى ليست هى الهوية ـ عن نفسها ، فهى لها من غيرها •

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١١٥ ـ ١١٧ •

فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته (وهو الممكن) فهويته من غيره ... ينتهى الى المبدأ ، الذى لا ماهية له مباينة للهوية » (١) .

وهكذا يقول الفارابى :

بثنائية واضحة بين الوجوب الذى لم يسبق بامكان ، وبين الممكن .

وبثنائية فى التصور الذهنى للممكن ، وبوحدته فى الوجود الخارجى : على معنى أن ماهيته ليست منفصلة عن هويته ، ولا مفهومه مستقلا عن ما صدقه .

وبارجاع وقوع الممكن أو تحققه أو وجوده الخارجى الى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية ، أى الى الواجب الذى لم يسبق وجوده بامكان : وهو الله تعالى .

وهو ارسطى فيما يقوله هذا ، مع تعديل فى النقطة الأخيرة ، اضطره الدين اليه . اذ الدين يجعل وجود العالم فعلا لله الخالق ، سبحانه وتعالى .

وكان الفارابى هنا أرسطيا ، لأن أرسطو عندما تناول « الوجود » بالبحث كما ذكرناه غير مرة ــ تناوله فى دائرة المنطق ، وتصور فيه وجوبا ذهنيا وامكانا ذهنيا متلازمين ، أو صورة ذهنية ومادة ذهنية ، احداهما ملازمة للأخرى ، ورأى أن هذه الأثنينية فى الذهن تتحول فى واقع الأمر الى وحدة متماسكة .

وقبل أن يتجاوز بتفلسفه دائرة البحث المنطقى الى البحث الميتافيزيقى ، وقبل أن يفكر فى تحديد الاله ــ أى وهو لم يزل بعد فى دائرة التصور الذهنى للصورة والمادة ، والوجوب والامكان العقليين ، ولم يتجاوز هذا النطاق الى الدين ــ كان أهم ما يبغيه من تصور الصورة والمادة ، وتصور الموجود صاحب

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١١٨ : ١٢٥ .

ويلاحظ هنا أنه فى الحديث عن الماهيات وتحققها فى الخارج ، وهل ذلك يحصل لها من نفسها أم بفعل فاعل ، اشتبكت البحوث المنطقية والميتافيزيقية بعضها ببعض . فالتعبير بالماهيات وما يتبعه من أنها كليات عامة ، وأن تشخصها ضمن أفرادها ... الخ من التعبيرات المنطقية . والكلام عن العلة والفعل ، وعن الحدوث والوقوع وهل بالذات أم بالعرض يتصل بدائرة الميتافيزيقا .

الحالين وهو الممكن ، يتصل أحدهما بالآخر أشد اتصال ، لا انفراد لأحدهما عن الآخر ، كان أهم ما يبغيه هو الرد على أستاذه افلاطون فى استقلال « المثل » عن « ظلالها » فى التصور الذهنى والواقع • فالمثل ، كما يراهـا أرسطو ، ليست الا صورا للمادة (التى هى الامكـان) ، ووجودها الخـارجى ضمن تحقق المادة فقط ، أو هو هذا التحقق • والعقل وحده هو الذى يستطيع أن يتصور مثالا وظله أو صورة ومادة مستقلين ومنفصلين • امـا فى خـارج العقل فالحواس لا تدرك الا شيئا واحدا ، هو هذا الشخص المحدد •

والفارابى وان كان يتبع ارسطو هنا فى فكرة « الوجود » على النحو الذى ذكرناه منسوبا للاثنين ، وكما ذكره هو لأرسطو فى كتابه « الابانة عن غرض ارسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعـة » (١) ــ الا أنه فى كتـابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » عند محـاولته التوفيق بين ارسطو وأفلاطون فى مسالة الوجود هذه ينسب الى أرسطو انه يقر بالصور الروحانية (التى هى المثل ، أو الماهيات) ويقر بوجودها خارج الذهن الانسـانى ، وخـارج الأشياء الجزئية أيضا : وذلك بأن يراها موجودة فى علم الله ، فيقول :

« ومن ذلك ــ أى مما يقال من خلاف بين الحكيمين ــ : الصور والمثل التى تنسب الى افلاطون انه يثبتهمـا ، وارسطو على خلاف رأيه فيهمـا • وذلك أن افلاطون فى كثير من أقاويله يومىء الى أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الاله ــ وربما يسميها المثل الالهية ــ وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة •

وارسطو ذكر فى حروفه (٢) كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة ، قائمة ، فى عالم الاله ، غير فاسدة ••• وقد نجـد أن أرسطو فى كتابه « الربوبيـة » المعروف بـ « أثولوجيـا » يثبت الصور

---

(١) ص ٤٤ ، فى المقالة السادسة • ونصه ما يلى : « المقالة السادسة : تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ، ولاسيما فى الجوهرية ، وتفصيل أقسام الجوهر ، وأنها : هيولى وصورة ومركب ، وأن الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلأى الموجـودات ، فان كان للجواهر فلأى الجواهر ، وكيف تحل بالمركبات ، وأى الأجزاء توجد فى الحدود ، وأى الصور يفارق ، وأيها لا يفارق ، وأن لا وجود للمثل » •

(٢) كتاب لأرسطو فى بحث « ما بعـد الطبيعة » رتبت مقـالاته وفصوله على حسب الحروف الهجائية •

الروحانية ، ويصرح بانها موجودة فى عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها ، من احدى ثلاث حالات :

اما أن يكون بعضها مناقضا بعضها الآخر ·

واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ·

واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها ، وان اختلف ظاهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق ·

فاما أن يظن بأرسطو – مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعانى عنده ! أعنى الصور الروحانية – أنه يناقض نفسه فى علم واحد ، وهو العلم الربوبى ··· فبعيد ومستنكر ·

واما أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ··· فهو أبعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول ·

فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان : اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة ، ثم يذكر التأويل على الوجه الآتى : « لما كان الله تعالى حيا ، موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده فى ذاته ، جل الله من اشتباه ·

وأيضا ، فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغيير ، فما هو بحيزه أيضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ! وهذا من أشنع الشناعات ·

فعلى هذا المعنى ينبغى أن تعرف ، وتتصور أقاويل أولئك الحكماء ، فيما أثبتوهمن الصور الالهية ، لا على انها أشباح قائمة فى اماكن اخر ، خارجة عن هذا العالم · فانها متى تصورت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها ، كأمثال هذا العالم · وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة ، فى كتبه فى الطبيعيات ··· » (١) ·

---

(١) مقتبس من صحائف : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، من كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ·

فالفارابى ، يستبعد على افلاطون أن يقول بوجود المثل والصور فى عالم مستقل ، خارج الذهن وخارج الأشـــياء • ويستبعد على ارسطو أن ينـكر وجودها خارج الأشياء • وجعل نقطة التقاء قوليهما : أنها أيضا خارج الذهن الانسانى وخارج الأشياء ، ولكن لا فى عالم مستقل بل فى علم الاله •

ولكنه ـ عندما حاول التوفيق بينهما فى هذه المسألة ، على هذا النحو وهى مسألة وجود المثل والصور ـ اعتمد على كتاب منحول لأرسطو هـو كتـــاب « الربوبية » ، وهو كتاب افلوطينى المصدر افلاطونى الأساس • فما فيه لا يعطى اذن الاصورة لما فى كتب افلاطون وحده ، مع شىء من التعديل ، لا يغير مـن نظرته فيها •

وفى غير كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » الـذى اعتمـد الفـارابى فيـه فى التوفيق بين الفيلسـوفين على كتـاب منحـول لأرسـطو هو كتـاب « الربوبية » ، لم يزل صاحبنا الفارابى يذكر الرأيين : رأى صاحب المثل ورأى صاحب الصور ، على انهما متقابلان لا التقاء بينهما • ولم يزل يتـابع هـو صاحب الصور فى رأيه فيها •

وفى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قرر انهما وجهتا نظر ، تعلق بهما فريقان مختلفـان • وذلك عنـدما سئل عن هذه القضية ، وهى : الانسان موجود • هل هى ذات محمول ، أم لا ؟ وأجاب بقوله :

« هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها • فقال بعضهم : انها غير ذات محمـول ، وبعضـهم قالوا : انهـا ذات محمول • وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة ، وجهة : وذلك أن هذه القضية وأمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور ، فانها غير ذات محمول ؛ لأن وجود الشىء ليس هو غير الشىء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجـوده ، أو نفيه عن الشىء • فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول •

وأما اذا نظر اليهـا النـاظر المنطقى ، قليها مركبة من كلمتين ، همـا اجزاؤها • وانهـا قابلة ـ لذلك ـ للصـدق والكذب • فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » (١) •

---

(١) صفحة ٩٧ « من كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » •

فاجابة الفارابى على هذا النحـو ، تجعـل فرقـا بين الرأيين ، وقـد نسب أحدهما : الى الطبيعيين أى الى الواقعيين (Realist) أصحاب مذهب الـ (Realismus) ، ونســب الثانى الى المنطقيين أى الى الاســميين (Nominalist) أصحاب مذهب الـ (Nominalismus) (١) ٠

والمذهب الأول : يمت بصلة وثيقة الى رأى أفلاطون فى المثل ٠

---

(١) والخلاف بين المذهبين كان سائدا فى القـرون الوسطى ، عند المسيحيين ايضـا ، وبالاخص فى العصر الاول من عصـور المـدرسيين ٠ ويقـول أوجسـت ميسـر August Messer ، فى كتـابه « تاريخ الفلسـفة » ج ١ ص ١٢٠ ــ ١٣٦ شـارحا المـذهبين ، وقيمهما عند المسيحيين ، بقوله : « وفى العصر الاول (فى القرن الحادى عشر) كان الاهتمام الفلسفى متجها نحو مسالة العام والخاص : ما حقيقة العام ؟ وما صلته بالاشياء الجزئية ؟ وقد حل هذا المشكل بحلول كثيرة ، لكنها كلها ناشئة عن تمحل ذهنى ٠ اما البحث الايجابى للحقيقة . فبقى غير متطور ، طول القرون الوسطى كلها ٠

فوجود المعنى العام ، بناء على نظرة من النظرات التى اتخذت اساسا لحل هذا المشكل وجود حقيقى real ، وهى نظرة المذهب الواقعى Realismus ٠ والامور العامة او الكليات ــ بناء على رأى الافلاطونية الحديثة ، او الفلسفة القديمة للمسيحية ــ تفهم على انها افكار الله الايجابية او الخالقة ٠ وهى تبعا لذلك الموجودات الحقيقية الاصـلية ، التى درجتها فى الحقيقة اعلى من درجة الاشياء الجـزئية الواقعة ٠ وهذا المعنى يزداد اتساعا بواسطة الخلط بين معنى الوجود ومعنى القيمة ٠ وبهذا يعتبر الله ، الذى يشتمل على كل المعانى اعم حقيقة واحقها Allerealist واكملها ٠

اما علاقة العام بالاشياء الجزئية ، فهى على نحو : ان العام هو الجوهر الذى لا يتغير حاله فى كل الافراد ، وما عدا ذلك فيها فهو فروقات سطحية عرضية ٠

وزعيم هذا الرأى « فيلهلم فون شامبو » Champeaux الذى عاش ما بين ١٠٧٠ ــ ١١٢١م ، والذى كان مدرسا فى باريس ٠

وغيره من الواقعيين ، يرى ان الكليات ، او الامور العامة (وهى الاجناس) ، لهـا حالات مختلفة ، بوساطة تحولها الى انــواع او افراد . ولكن مع ذلك بالنسبة لجوهـرها لا تتغـير ٠

واسقف كنتربرى Canterbury ، « انزيلم » Anselm (١٠٣٥ ــ ١١٠٩ م) اشهر الواقعيين ٠ وقـد عبر عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية والعقيدة الدينية فى هذه الجملة ٠ « انا ابحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن انا أؤمن اولا لأصـل عن طريق الايمان للمعرفة » ٠ ولكن مع ذلك تمسك بان الانسان بواسطة القوى الطبيعية لفكره ، يستطيع ان يصل الى معرفة بعض الحقائق ، وبالاخص معرفة وجود الله ٠ وهو نفسه عـرض جملة ادلة على وجود الله ٠ واشهرها الدليل الوجودى (المشتق من الله نفسه) ومحصله : نحن نفكر ان الله هو اكمل حقيقة ٠ واذا افترضنا انه مظنون فحسب ، نقصته صفة رئيسـية من صفات الكمال وهى الوجود ، وعلى ذلك لا يكون اكمل حقيقة ، واذن يجب ان يـكون الله موجـودا ٠

وهذا الدليل سقيم بسبب التفرقة الناقصة فيه بين المنطقى (المظنـون فحسب) والوجودى

(الواقعى) ، وهو قد عرض بعقلية المذهب الواقعى المدرسى الذى يفهم الوجود كقابل للنمو والزيادة ، وكصفة بجوار الاخرى . وسابقا اعترض الراهب « جونيلو » Gaunilo بان وجود الله لا يمكن ان يستخلص من معناه ، بل يجب ان يدلل على هذا الوجود من ناحية اخرى من العالم مثلا ، والا امكن للانسان أن يستخلص وجود اى شيء كامل (كجزيرة كاملة ، مثلا) من معناه .

والاتجاه الاخر المتناقض للمذهب الواقعى هو الاتجاه الاسمى Nominalismus ، وقد وجدت نواته عند ارسطو . فان ارسطو قد علم ان الاشياء الجزئية الواقعية ، هى الجواهر الاولى (اى الجواهر الحقيقية) ، وأن الجواهر لا تكون محمولا فى القضايا . ولأن المعانى العامة ، وهى بدون موضوع ، يمكن أن تستعمل محمولا (مثل هذا ذهب) ، فهى بناء على ذلك ليست جواهر . ولكن ، ما هى اذن ؟ عند النحويين امكن للانسان أن يجد أن المعنى العام هو جمع لعدد غير محدود من الأمور الواقعة تحت اسم ، بواسطة كلمة يتلفظ بها . وبناء على هذا ، توصل البعض الى ما عرف بالمذهب الاسمى ، ويذهب الى أن : الأمور العامة ليست حقيقية ، بل فقط اسماء لاشياء مختلفة ، تستخدم كعلامات لها ، ولخصائصها . والموجود حقيقة هى الاشياء الجزئية الواقعة . فمثلا : هذه الزهرة هنا ، ولكن ليست الزهرة — على الاطلاق — هنا .

وزعيم هذا الاتجاه « روسيلان فون كومبيان » Roscelin von Compiegne ، توفى بعد سنة ١١٢٠ م . وتوجه بمذهبه الاسمى لمبدأ التثليث : فاذا كان فى الواقع لا توجد الا افراد ، فكذلك الاشخاص الالهية الثلاثة ، ثلاث حقائق مفردة منفصل بعضها عن بعض ، ثلاثة الهة متساوية فى قوتها وارادتها .

وهناك طريقة وسطى فى النزاع حول العام ، يتزعمها مؤسس الطريقة الجدلية المدرسية بيتر ابيلارد » Peter Abealard (١٠٧٩ — ١١٤٢م) ، فهو يعطى المذهب الواقعى حقا فى أن يرى : أن الأمور العامة ليست كلمات واسماء فحسب ، بل توجد حقيقة ، قبل الأشياء الفردية (ante res) ، وذلك بوجودها فى الله كفكرة الخالقية وهذا يشبه توفيق الفارابى بين الحكيمين فى هذه المسألة . انظر ص ٢١٠ — ثم (توجد) فى الأشياء نفسها (in rebus) ، كمساوية او مشابهة لصفتها الاساسية . واخيرا (توجد) بعد الاشياء (post res) — فى الذهن — كمعانى عامة ، نوجدها نحن بوساطة تفكيرنا المقارن والمستخلص .

وقول Abealard هذا ، صحيح : فوجودها قبل الاشياء ليس له اعتبار فحسب فى النظرة الميتافيزيقية كثابتة فى علم الله ، بل ايضا فى النظرة المنطقية من حيث أن معانى الاجناس توضع وتنظم فوق امثلتها . ووجودها فى الاشياء يوافق النظرة الوجودية ، من حيث يتمثل مثلا ، فى كل منزل حقيقى معناه او مفهومه . ووجودها بعد الاشياء له اعتبار بالنسبة للبحث النفسى .

ويعترف — مذهب Abealard — للمذهب الاسمى فى مقابل هذا بان الاشياء الجزئية هى ايضا حقائق واقعية ، وانها جواهر فردية . ولكنه يلاحظ — على المذهب الاسمى — بحق

وأساس الرأى الثانى : هو ما يعرف لأرسطو فى الصورة والمادة ، أو فى المفهـوم والماصدق ٠

ولو أن تفكير ارسطو بقى فى حيز البحث المنطقى ، لم يتجاوز به نطـاقه الى دائرة ما بعد الطبيعة والدين ، لكان مســتقيما فى عناصره وفى مقدماته ونتائجها ٠ ولكن لأمر ما أراد أن يحدد الاله الذى يجعله الدين أسمى موجود فى الكون كله ، فحــدده بأنه صورة بدون مادة ، أى واجب لم يسبق بامكان ٠ وتصوره عندئذ أنه ذو حالة واحدة ٠

فاصبح العقل ، بعد أن كان لا يتصور صورة بدون مادة ، ووجوبا بدون امكان ، يتصور صورة محضة ، ووجوبا محضا ـ أصبح يتصور فى الكون ميدانا لا يطرأ للعقل أن يتصور فيه مادة وامكانا وهو ميدان الاله ٠

هنا الآن ، يقال : ان أرسطو بعد تفلسفه فى الجانب الالهى ، يرى اثنينية بين الاله وغيره من الموجودات ، وهى اثنينية واضحة لا تقبل الالتئـام ، فضلا عن الانصهار ، لأن احد طرفيها ذو حالة واحدة ، والطرف الآخر ذو حالين ٠

والازدواج بين حالى الطرف الآخر وهو الممكن ، وبعبارة أخرى اتصــال صورة الممكن بمادته ، ووجوبه بعد امكانه ، بقى ـ فى نظر أرسطو ـ بعيدا عن مجال الطرف الأول ، صاحب الحال الواحدة ٠ والانفصال بين الطـرفين اذن يكاد يكون تاما ، لولا أن صاحب الحال الواحدة معشوق لذى الحالين ،

=
أن الكلمة وهى نفسها شىء فردى ، لا تستطيع ان تكون علامة على الاشياء الكثيرة المسـماة بها ، اذا لم تكن ذات صلة وثيقة بدلالة عامة ، وبمعنى عام ٠

أما توماس فــون اكفينـــو ، Thomas von Aquino (١٢٢٥ م) فيــرى أن المدرك موجود خارج الذهن وفى الذهن خارج الذهن : يوجد كشىء فردى ، له خصـــائصه الواقعيـة ٠

والموجود حقيقة هو الأفراد ٠ اما العام فهو مظنون ، ووجوده فى العقل فحســب : كـ « مثال » (ante rem) فى علم الله ٠ و كـ « صورة » لهذا المثال ، وناشىء عنـه (Post rem) فى عقل الانسان ٠ أما وجوده فى الافراد (in re) فكـ « ماهية » متفقة فى الكل لا تنفـك بحال كشىء مستقل عن أفراده ٠

والصور الاولى الدائمة ـ وهى الأمور العامة ـ لكل موجود وكل ذى قيمة ، لا ينظـــر اليها على انها موجودة فى طبيعتها (كما يقول افلاطون) ، بل ينظر على كل انها تستخلص من الاشياء الخارجية بواسطة انتزاع العقل ، ومتابعته فى الاستنتاج ٠

ولولا أن هذا الثانى يجب أن يتخطى نطاق حاله الأول الى حاله الآخر ليساير عشقه ، فيسعى لأن يكون مثل صاحب الحال الواحد ٠

فصاحب الحالين سيتطلع حتما الى صاحب الحال الواحد . ويندفع تبعا لذلك لأن يكون على شاكلته ٠ فلولا هذا التطلع الطبيعى من أحد الطرفين للآخر ، لما كان هناك اتصال بينهما بحال ما ، ولتصور الذهن اعراض أحدهما عن الآخر اعراضا تاما ، بعد أن تصور عدم وجود شركة ما بين طبيعتهما ٠

فارسطو لم يربط الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، على أن الأول مؤثر فى تحقق الثانى ووقوعه اذا ما تحقق ووقع ٠

والفارابى ، بعد أن أطلق على الله ــ الذى وصف فى الاسلام بالخلق والايجاد ــ الواجب (الذى لم يسبق بمادة أو امكان) أصبح يريد الواجب عنده فى صلتة بالمقابل له ، وهو الممكن ، موجدا له فى الخارج ، وموجبا ومحققا له ٠ وكان حتما بناء على ذلك أن يكون وجوب الممكن من غير ذاته ، وأن تكون الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل ٠

فليس بين المعلم الأول والمعلم الثانى خلاف اذن فى الثنائية الصريحة بين الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، ولا فى الوحدة الخارجية لطرفى الثنائية التصويرية الذهنية للممكن : وهما الماهية والهوية ٠ والخلاف بينهما هو فقط فى : هل وجوب الممكن من ذاته ؟ أم من غيره ؟

لكن المستشرق ماكس هورتن (Max Horten) (١) يرى أن «الثنائية» الاغريقية فى « الوجود » تحولت عند الفارابى الى « وحدة » ، وأن الفارابى بذلك خالف أفلاطون وأرسطو ، وأن مخالفته لهما كانت تحت تأثره بالأفكار الهندية التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود وليس لها الوجود من ذاتها ٠ ثم يحكم أخيرا بأن مثل هذا التوفيق ــ بين الفكر المختلفة ــ دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق (Synthese) عميق من طرفين مختلفين شرقى وغربى ! ونص عبارته :

« الفارابى يرى أن « الوجود » قريب فى المعنى من الفردية (Individualität) ٠ وهذا الوجود يطرأ على الماهية ، وليس من مقوماتها

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، ص ٧٣ ــ ٧٦ ٠

الذاتية ، لأنهما مختلفان : فليست الماهية متضمنة فى معنى الوجود ، ولا هذا متضمنا فى معنى الماهية ، ويجتمعان فحسب فى الله ، والله وحده ماهيته عين وجــوده ٠

وبناء على ذلك : فأفراد الوجود ممكنة ، على معنى أنها ممكن أن توجد وممكن الا توجد ٠ فان وجدت فلا بد أن تتلقى وجودها من قوة خـارجة عنها ٠ والخلق تبعا لذلك معناه منح هذا الوجود : هو فيض هذا الوجود من موجـود بالضرورة ، وعلى سبيل الحقيقة ، على ممــكن فى نفســه ، وقابل فقط لأن يوجد ، وهو الماهيات ٠٠٠ فالماهيات فى نفسها ممكنة تستقبل هـذا الوجود وتصير بذلك حقيقة ٠

ولأن الوجود يطرأ على العالم الممكن ، المستعد فقط لأن يكون حقيقة ، وليس هو فى نفسه حقيقة ـ نشأ اشكال حاصلة : كيف تصــير الماهيــة غير الحقيقية حــاملة للوجـود ، مــع أن غير الحقيقى لا يمكن أن يكون حـاملا للحقيقى ؟

والفارابى لم ير هذه الصعوبة ، لأن الوجود بناء على رأيه يطرأ مــن الخارج على الماهيات ٠ وهو فى الواقع مشابه للتشخص ، أى طروءه مشــابه لتحديد العام ، وتحويله الى شىء مفرد ٠٠٠ وبهذا تحمل الماهيات فى نفســها الوجود الحقيقى ٠

وبهذا تتحول الثنائية الاغريقية هنا فى الجماعة الاسلامية الى « وحدة » :
اذ الثنائية عند أرسطو وأفلاطون واضحة كل الوضوح ٠

الله ٠٠٠ والمادة غير الصورة وغير المشكلة ٠

الصورة ٠٠٠ والمادة الأولى أو العام (غير المحدد) ٠

المثــل ٠٠٠ والفردية ٠

وفى الأفلاطونية الحديثة رفعت المقابلة بين الله والمادة : عن طريق أن هذا المذهب الفلسفى صور خروج المادة من الله ، بعد أن كانت كامنة فيه (١) ٠

---

(١) على نحو ما ذكر بالتفصيل فى الكتاب الأول ٠

وفى الاسلام استمرت محاولة رفع هذه المقابلة بينهمـا ، عن طريق أن الصورة والمادة متفقتان فيما يسمى الماهية ، التى جعلت الفردية مقابلة لها ، عند الفـارابى ٠

وأظن أن الأمر اشتبه على « ماكس هورتن » ٠ لأن الثنائية التى ذكرها للاغريق عند افلاطون وأرسطو : بين الله والمادة ، أو بين المثـل والأفراد ، لم تصر الى « وحدة » عند الفارابى ٠ لأن الفارابى لم يزل يقول بمقابلة صريحة بين الله كخالق وعالم أصله الامكان كمخلوق له ٠

اما الثنائية بين حالى الممكن ــ وهما حال تصور امكان وقوجه وحال وقوعه بالفعل ، أو هما حـال كونه ماهيـة معقولة وحال كونه هوية خـارج الذهن وفى واقع الأمر ــ فأرسطو والفارابى بعده ، يقولان معا بتحولها فى الخارج الى « وحدة » ٠ فلا يدرك فى الحس الا شىء واحد هو الهوية ، قامت به الماهية أو حلت فيه ٠ وأرسطو والفارابى معا يخالفان افلاطون فى ذلك تمام المخالفة ، لأن هذا يقر بوجود خارجى للمثل التى هى الماهيات عندهما ٠

والفارابى كان يكون حقا مخالفا لأرسطو ــ كما يحكم « ماكس هورتن » ــ لو انه ادعى وحدة بين الواجب الذى لم يسبق بامكان والممكن ٠ ولو انه فعل لكان ذلك استمرارا للأفلاطونية الحديثة ، فى محاولتها رفع المقابلة بين طرفى الثنائية لو انه حاول هو رفعها بين الله والعالم ٠

و « هورتن » نفسه فى صدر النص المنقول عنه هنا ، ينسب للفارابى تقرير الثنائية بين ممكن أن يوجد وأن لا يوجد من جهة ، وبين موجود بالضرورة من جهة أخرى ٠

ثم هو بعد هذا النص يتحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » عن الثنائية الأخرى ، بين حالى الممكن التى تصير عند الفارابى الى وحدة ، كما صارت عند ارسطو قبله الى وحدة أيضا ٠ فيقول :

« ٠٠٠ وهذه الاثنينية فى الوجود ، تبـدو لنا أول الأمر فى صورة الماهية (Wesenheit) ، والفردية (Individualität) ٠ وقد يبدو ازدواجهما هذا مشابها لما بين الماهية والهوية (Dasein) .

والفارابى ــ يستمر « هورتن » فى التحدث عنه ــ فى الفصل الأول مـن كتابه « فصوص الحكم » يعالج هذا الموضوع بمهارة فائقة ٠ لأنه جعل الأشياء

عبارة عن ماهيات عامة ، تتحول الى هذه الأشياء ، اى الى هويات . وبذلك تتلقى صور وجودها الحقيقى (Concret) ، بعد أن كانت قبل ذلك فى علم الله تملك فقط صورا عامة • فهى تخرج من الله ، وتصبح حقائق غير الهية ، وتلبس صورة الهوية • فالفردية هى والهوية سواء •

ومنح الماهيات العامة الهوية – وهو عمل الفردية – يأتى من جانب الله تعالى • وبهذا جاوز الفارابى نطاق افلاطون ، وأعطاه الصورة التى استمر اساسها سائرا فى الجماعة الاسلامية • وتحقيق المثل التى لأفلاطون أصبح الآن فى نظر الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة •

وهذا التطور للمفاهيم والمعانى الأرسطية ، الذى وجد عند الفارابى ، أتى عن طريق تأثير الافكار الهندية ، التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على انه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود » •

فالفارابى لم يكن اذن صاحب مذهب خاص – كما يدعى « هورتن » – تتحول فيه الثنائية فى الوجود الى وحدة فيه ، فضلا عن أن يكون متأثرا فى هذا المذهب بالأفكار الهندية • والفارابى لم يزل ثنائى الرأى فى الوجود : يقول بثنائية بين وجوب لم يسبق بامكان وبين ممكن • ولم يزل كأرسطو مخالفا لأفلاطون فى اثبات وجود خارجى للماهيات (التى هى مثل افلاطون) مستقل عن الهويات أو عن الأفراد •

ويبدو – كما ذكرنا – أن الأمر اشتبه فقط على « هورتن » عندما نسب الى الفارابى تقريب الثنائية الى وحدة : فساوى بين ثنائية الله والمادة ، والثنائية بين حالى الممكن • وظن أن اعتراف الفارابى بالوجود الخارجى للماهيات ضمن الهويات فقط ، وليس مستقلا عنها كما يرى افلاطون ، اعتراف منه بحلول الله فى المادة ، أو بصيرورتهما فى الخارج أمرا واحدا •

ولأن الأمر اشتبه عليه على هذا النحو استرسل فى بحث الأسباب التى أبت بالفارابى الى هذا المذهب الخاص ، الذى يخالف فيه أرسطو وافلاطون ، والذى يزداد عمقا عن الأفلاطونية الحديثة !! واهتدى الى أن هذه الأسباب ترجع الى التأثر بالافكار الهندية ، التى تنظر الى هذا العالم على انه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود !! وكان حتما على « هورتن » فى بحثه عن الأسباب ، كشأنه ومن يجاريه فى طريقته من المستشرقين ، أن يذكر أمرا خارجا عن نطاق العقلية الاسلامية ، ترجع اليه الظاهرة أو الطوائف

التى فتش عن أسبابها . لأن هذه العقلية الاسلامية لم تكن من النوع الذى يستطيع التغيير فيما يعرض عليه من آراء دون دفع خارجى ، على نحو ما يريدون تصويره ! .

ولم تكن النظرة الى هذا العالم ــ على انه دار « العدم » والفناء ، يستقبل وجوده من أمر خارج عنه ــ اذا كانت توحى بتغيير فى التفكير وفى الرأى ، لم تكن هذه هى نظرة الفكر الهندى وحده ، حتى ينحصر تأثر المسلمين بها ، وهى من خصائص كل دين ، لأنها مقومات طبيعة الدين كدين ؟

ولكن قضى على المسلمين ، وعلى الشرقيين ، أن يوضعوا من بعض المستشرقين ــ ان هم عالجوا تفكيرهم وآراءهم ــ فى ميزان القيم الذاتية ، ثم تنفى عنهم الاصالة فى التفكير والرأى !! .

وبعد أن يحكم « ماكس هورتن » على العقل الاسلامى بالتقليد ، على نحو ما ذكر ــ بعد خلط منه نفسه فى فهم بحث الوجود عند الفارابى ــ يستطرد فى الحديث بما يظن انه ينتزع من الشرقى العادى الاعجاب به . لأنه يلبس فى حديثه ثوب الباحث المنصف ، والمحقق المدقق ، فيقول :

« ... وهكذا ــ يعلق « هورتن » ــ كان توفيق الجماعة الاسلامية للأفكار الفلسفية المختلفة يرى فى غاية الانسجام ، حتى انه ليظن أن مثل هذه الفكرة الهندية من مخلفات افلاطون ! ومثل هذا التوفيق دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق عميق (Synthese) من طرفين مختلفين » ! .

والفارابى الآن كما يبدو مما تقدم فى حديثنا عنه ، أرسطوطاليسى فى بحث الوجود . ينكر أن يكون للماهيات وجود خارجى ، غير وجود الهويات .

ولكنه فى التوفيق بين أفلاطون وارسطو ، فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » يثبت لها وجودا خارجا عن الذهن ، غير وجود هوياتها ، على الا يكون فى عالم مستقل خاص بها ، بل فى علم الله .

وبذلك يجعل الفارابى هنا أرسطو معترفا بما قرره أستاذه افلاطون ، من وجود خارجى عن الذهن للمثل (التى هى الماهيات الأرسطية) غير وجود ظلالها التى هى الأفراد .

وكان الماهيات او المثل ـ بناء على هذا التوفيق ـ فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » لها ثلاثة انواع من الوجود :

وجود خارج عن الذهن والافراد : وهو وجودها فى علم الله ٠

ووجود فى الذهن والتصور : وهو وجودها فى عقل الانسان ٠

ووجود خارج عن الذهن وليس خارجا عن الافراد : وهو وجودها ضمن الهويات (١) ٠

وبغض النظر عن هذا التوفيق الذى ذكره الفارابى فى الكتاب السابق يكون للماهيات أو المثل نوعان فقط من الوجود ، هما الأخيران ٠

والفارابى ، فى توفيقه بين الحكيمين فى هذه المسألة ، وفى غيرها ـ كمسائل حدوث العالم ، ومعاد النفس ٠٠٠ الخ ـ يعتمد على كتاب منحول لأرسطو ، هو كتاب « الربوبية » ٠ أو ما يسمى بـ « اثيولوجيا » ٠ وهو كتاب افلوطينى ، جاء مستخلصا من مذهب الافلاطونية ، أو الف على أساسها ، ونسبته لأرسطو لا تغطيه الحق فى تصوير مذهبه ، كما هو ٠٠٠ فمحاولة التوفيق من الفارابى بين أرسطو وبين افلاطون هنا ، هى فى الواقع محاولة شرح افلاطون بما ينقل عن افلاطون ٠

---

(١) وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات ، يحكيها « هورتن » فيما سبق ص ١٠٥ ، عن الفارابى ، ناسبا لها اياه فى كتابه « فصوص الحكم » ٠ والاولى ان تنسب الى ارسطو وافلاطون ، بناء على التوفيق الفارابى بينهما فى كتابه « بين رأيى الحكيمين » ، معتمدا فى هذا التوفيق على كتاب منحول لأرسطو يقربه من افلاطون وهو كتاب « الربوبية » ٠ اذ أن الذى للفارابى نفسه فى كتاب « فصوص الحكم » هو رأى ارسطو الاغريقى الصريح ، لا الافلوطينى ٠

وهذه الانواع الثلاثة من الوجود للماهيات تشبه ايضا ، ما ينقله أوجست ميمر ، فيما سبق ٠

(فى هامش ص ٣٢٧) Abealard ، من زعماء المدرسين ، الموفق بين الاتجاهين : عن الواقعى والاسمى فى وجود « العام » ، ولعل Abealard فى هذا ، متأثرا بالافلاطونية الحديثة ، التى الف كتاب « الربوبية » وفق تعاليمها ٠ اذ انها تجعل مثل افلاطون ، وهى كليات مستقرة فى العقل الاول ، الناشىء عن « الواحد » من كل وجه (يراجع الكتاب الاول) ٠

وهكذا يبدو ارسطو عند الفارابى مرة واضحا يمثل حقيقة نفسه ورأيه ، فيما يذكره عنه فى كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ومرة اخرى مقنعا يبتعد قليلا او كثيرا فى التعبير عن ذاته ، فيما يذكره عنه فى كتاب « الربوبية » • وسر هذا الاضطراب يتصل بالكتب المزيفة من جانب ، والثقة بعصمة الحكمة الاغريقية من جانب آخر ، التى كان من نتائج هذه العصمة اعتقاد ان الحقيقة لا تتعدد ، او ان التعبير عنها هو وحده الذى يختلف ويتعدد •

ولولا نسبة كتاب « الربوبية » لأرسطو ، لبدا ارسطو فى التفكير الاسلامى اغريقيا كما كان •••

ولولا ثقة حكماء المسلمين بفلاسفة الاغريق وبعصمة اقوالهم ، لتيقظوا الى الخلط فى نسبة الكتب الفلسفية لغير اصحابها •

تعليق :

هذا الذى ذكرناه الآن للفارابى فى الوجود ـ ووازنا بينه وبين ما لأفلاطون مرة وارسطو مرة اخرى ، ويوجد عند غير الفارابى من غير حكماء المسلمين أيضا فى القرون الوسطى على نحو ما للفارابى ، كما رأينا فيما نقله أوجست ميسر عن علماء العصر المدرسى (١) ـ هو نتيجة عمل عقلى ، قوامه اساسان :

الفكر الاغريقى ، ممثلا فى افلاطون وارسطو من جانب •

والدين من جانب آخر •

وكان الفارابى خطا للوصول الى هذه النتيجة العقلية خطوتين :

الخطوة الأولى : هى الوقوف على الثنائية عند افلاطون وارسطو ، وقد كانت عند الأول : بين المثل من جهة وظلالها او هذا العالم من جهة اخرى ، وعند الثانى : كانت بين الصورة من جهة والمادة او هذا العالم من جهة ثانية • والعالم فى نظرهما معا افراد وأشياء مشخصة •

---

(١) كما سبق فى هذا الكتاب •

والمثل فى نظر الأول ، جواهر موجودة على سبيل الحقيقة (Real) ، وجود استقلال فى عالم خاص بها · والصور (التى تشبه مثل افلاطون) فى نظر الثانى موجودة كجواهر فى الذهن فقط ، وموجودة على سبيل الحقيقة فى افراد هذا العالم ·

الخطوة الثانية : تحويل الثنائية عند الفلاسفة الدينيين مسلمين ومسيحيين بجعلها الله والعالم ، بدلا مما كان عليه الأمر عند الاغريق بين المثل وظلالها أو بين الصورة والمادة ، ولكن مع اعتبار ما لأفلاطون وأرسطو فيها · واستدعى هذا التحويل حتما توفيقا بين ما لهذين الفيلسوفين من ناحية ، وبين الدين المسيحى أو الاسلامى من ناحية اخرى ·

ففى الطرف الأول من طرفى الثنائية وهو الله فى نظر الدين ، والمثل فى نظر افلاطون أو الصورة فى نظر أرسطو ، رؤى أن يكون التوفيق فيه على هذا النحو :

المثل : ليس بمستطاع قبولها هنا فى التوفيق على أنها جواهر على سبيل الحقيقة موجودة وجودا خارجيا — وهى نظرة صاحبها اليها من الوجهة الميتافيزيقية — فلتقبل على أنها امور عامة ، كلية تعقل ، وهى الصفة المنطقية لها فى نظر صاحبها ايضا · وتكون عندئذ الآن هى وصور أرسطو سواء : فى عمومها ، وفى وجودها العقلى ·

بعد هذا ، اى بعد أن تؤخذ من وجهة نظر لأفلاطون ، تتفق مع نظرة أرسطو اليها ، وهى انها موجودات عقلية كلية يفرض المحل الأول لمعقوليتها فى علم الله تعالى · وبذلك يذهب الطرف الأول من ثنائية كل من أفلاطون وأرسطو فى الطرف الأول من ثنائية الدين وهو الله ·

فالله الآن موجود ، وجودا خارجا ، على سبيل الحقيقة ··

ومودع فى علمه المثل ، أو الصور ··

وعلمه — لذلك — علم كلى ·

بقى الطرف الآخر من طرفى ثنائية الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية وثنائية الدين وهو واحد فى الجميع ، هو العالم أو بالأحرى أفراده ، وهذا الطرف قبل التوفيق كان على هذا النحو :

كانت صلة هـذه الأفراد بمثل افلاطون على نحو انها ظلال لها ، وصلتها بصور ارسطو على انها هويات لها ، لا تنفك عنها فى الوجود الخارجى · وكان افلاطون ـ مع رأيه أن هذه الأفراد للمثل ـ لا يرى أن هذه تؤثر فى تلك · وبالعكس كان رأى أرسطو : كان ينسب الدفع فى حركة هـذه الكائنات الفردية الى الصورة المحضة ، وان كان يرى حركتها بعـد ذلك من ذواتها ·

وببقاء الوضع على هـذا النحو ، نرى أن تصوير افلاطون لعلاقة مثله بأفراد العالم ، وكـذا تصوير أرسطو لعلاقة صـوره بهـذه الأفـراد أيضـا لا يرضى الدين ، لأن الدين يرى :

اولا : ان هناك تاثيرا فى أفراد هـذا العالم ·

وثانيا : ان هـذا التاثير من جانب الله ·

وبما ان الطرف الأول من ثنائية الفلسفة الاغريقية ذهب فى الطرف الأول من ثنائية الدين ـ كما تقـدم ، فقـد اصبح الأمر نتيجة لهـذا التوفيق أن الله الذى فى علمه توجـد المثل ، او الصور (التى هى الكليات ، او الأمور العامة) وجودا اوليا ، هو المؤثر فى هـذا العالم : هو الموجـد ، أو الخالق له ·

ولكن على اى نحو يوجـد الله افراد هـذا العالم ؟ أيوجـدها بأن يربط ما فى علمه من كليات وصور بالمادة ، فتوجـد الأفراد وفى وجودها يكون وجود تلك الكليات وجودا خارجيا أيضا كما يرى ارسطو ؟ أم انه خلقها وصورها على شاكلة ما فى علمه (من مثل) كما يريد الدين ؟

والأخـذ بالتوجيه الأول ان ارضى أرسطو فى ناحية ، وهى أن يعترف بأن وجود الصور الوجود الخارجى لها ضمن افرادها فقط ، لا يرضـيه فى ناحية اخرى وهى أن هـذا الربط «مجعول » بفعل فاعل آخر وراء الصـورة والمـادة ، مع انه لا يتصور فى الوجود الا الصورة والمـادة ·

على أن الأخـذ بالتوجيه الأول لا يلبى من جهة أخرى رغبة الدين تلبية كاملة · لأن الدين يفضل أن يرى وجود افراد العالم ناشئة عن الله بادىء ذى بدء ، دون أن تكون هناك مادة ، ودون أن يكون هناك فى الأزل فى علمه تعالى امور عامة كلية أودعها بعد ذلك المادة ، فتحقق هذا العالم عن هذا الطريق ، وهو طريق اتصال الصورة بالمادة ·

والأخذ بالتوجيه الثانى ان أرضى الدين ، الا أن الله ـ لأنه خلق الآن أفراد العالم على شاكلة المثل ـ عندئذ ينزل منزلة « صانع العالم » (Demjurg) عند أفلاطون · وصانع العالم عند أفلاطون غير المثل ، فضلا عن أن يكون متضمنا لها · وكأن الله على الأخذ بهذا التوجيه هو صانع العالم ، وفى الوقت نفسه يشتمل علمه على المثل · وهذا لا يرتضيه أفلاطون . لأن صانع العالم والمثل عنده أمران مستقلان ، بعد التوفيق على هذا النحو وجودا :

وأرسطو ، عندما حكم بوجود الصور وجودا ذهنيا ، قصد وجودها فى ذهن الانسان وعقله قصدا أوليا · وكان لهذه الصور الأرسطية ، بعد التوفيق على هذا النحو ، وجودا :

فى علم الله ·

وفى عقل الانسان··

وفى الأفراد ·

أما وجودها فى علم الله فبالأصالة ··

ووجودها فى عقل الانسان فبالفيض من الله ··

ووجودها فى الأفراد فبفعل من الله ··

مثل هذا التوفيق لا يكون دعامة فى تأييد الدين من جهة ، ولا استمرارا فى بناء الفكر الفلسفى من جهة أخرى ، أو تنقيحا له بل أكثر ما يكون تعقيدا لمشاكل الدين ومشاكل الفلسفة على السواء : فلا الدين بقى على بساطته ، ولا المشاكل الفلسفية فهمت فى وضعها الأول ··

كيف يوجد الله الأفراد ، مع أن الأفراد هى ماهيات اصبحت هويات فى نظر الفلسفة الأرسطية ؟

أتوجد الهوية بفعل فاعل كما يدعو الدين ؟ أم وجودها نتيجة اتصال الصورة بالمادة كما يرى أرسطو · ؟

كيف يكون علم الله قاصرا على الكليات ، وهى الصور الأرسطية أو المثل الأفلاطونية ، مع أنه هو خالق الأفراد ، فيجب أن يتناولها علمه أيضاً ؟

عن اى طريق توجد الكليات العامة وهى الماهيات فى عقل الانسان ؟ اتوجد عن طريق الادراك الحسى أولا والتأمل العقلى ثانيا ـ كما هو الطريق المنطقى ؟ أم عن طريق الفيض وتأثير العقل الفعال ـ وهو طريق الالهام ؟

كل هـذه ، وغيرها ٠٠ أسئلة نشأت ، وتنشأ عن التوفيق بين ثنائية الدين وثنائية الفلسفة !

ومع ذلك فوراء هـذا التعقيد ، أو فى هـذا التعقيد نفسه يستطيع الانسان أن يرى صورة العمل العقلى ، التى تدل فى بعض الأحيان على براعة الموفق ، وحذقه فى الصنعة العقلية ٠

قـدم العالم ، وحـدوثه :

واذا كان أصل العالم الامكان أو الماهية فى نظر الفارابى ، وكان تصور هـذا الأصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فوجود العالم عنـده ليس متأخرا بزمان عن وجود الواجب ٠ ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه ، عن أمر خارج عن طبيعتـه ، أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فالعالم مع ذلك محـدث فى وجوبه ٠ وهكذا : العالم محـدث بدون سبق زمان ، أو هو قـديم بالزمان ، وحادث فى الوقوع على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته ٠

ويقول فى ذلك الفارابى :

« الماهية المعلولة : لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد٠ والأمر الذى عن الذات ، قبل الأمر الذى ليس عن الذات ٠ وللماهية المعلولة الا توجـد ، بالقيـاس اليهـا قبـل الا توجـد ٠٠ فهى محـدثة ، لا بزمان تقدم » (١) ٠

وفى موضع آخر يقول : « ٠٠٠ وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين : من المادة ، والصورة المختصتين ٠ فكونه كان دفعة واحدة بلا زمان على ما بينا وكذا فساده بلا زمان ٠ ومن البين أن كل ما كان له كون فله ـ لا محالة فساد ٠ فقد بينا :

ـــ أن العالم بكليته متكون فاسد ، وكونه وفساده لا فى زمان ٠

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٢٨

ـ وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها فى زمان ٠

ـ والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ، ولا كون له ولا فساد » (١) ٠

والفارابى بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة :

ـ قال بحدوث العالم : على معنى أنه مخلوق وأثر لله ، ارضاء للدين٠

ـ وقال بالقدم فى التصور الزمنى والزمان ، ارضاء للفلسفة ٠

لأن تصور وجوده الذهنى مرتبط بتصور « الواجب » ، فهما قديمان فى التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان ٠

وما ينسب للفارابى هنا ، من كونه يرى وجود العالم دفعة واحدة بلا زمان ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم قدما زمانيا ، يحكيه هو نفسه عن أرسطو ، فى كتاب «السماء والعالم » ، فينتسب اليه فيه : « أن الكل ليس له بدء زمانى » (٢)٠ ويشرح ذلك ، بما يدفع نسبة القول بالقدم الذاتى لأرسطو على الوجه الآتى :

« أن معنى قوله أن العالم ليس له بدء زمانى ، أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه ؛ فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان ٠ والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ٠ ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان » (٣) ٠

وهذا التوجيه لقول أرسطو عمل عقلى خاص بالفارابى ، يدفع به نسبة القول بقدم العالم قدما ذاتيا الى أرسطو ٠ ويصح فى الوقت نفسه ـ مادام خاصا بالفارابى ـ أن يكون شرحا منه للقولة السابقة ، التى تنسب اليه هو فى نفى سابقية الزمان على العالم ، مع كون التزام القول بها لا يؤدى الى القول بالقدم ، على معنى نفى الموجد للعالم ٠

---

(١) كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » : ص ٩٣ ، ٩٤ ٠

(٢) كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٣٦ ، ٣٧ ٠

(٣) فى المصدر السابق ٠

الفارابى وفكرة الوساطة :

وصلنا الآن فى فلسفة الفارابى الى أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته ، بل من الله ، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بامكان ، كما نقلنا عنه فيما مضى ، وكما يذكر هو صريحا فى قوله :

« ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ٠ والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده »(١) ٠

اذا وصلنا الى ذلك ، صح لنا أن نتساءل الآن : على أى وجه يصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ؟

أتوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة ؛ وهى كثيرة كثرة غير متناهية ، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور وجوبه غيره ، فضلا عن أن يكون صنوا له فى واقع الأمر ؟

أم يصل أثره اليها بطريق التدرج ، حتى تكون الكثرة التى لا تحد ، بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته ؟

الفارابى يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، فى شىء من الغموض ، بقوله(٢) : « لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى (٣) المشتمل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية » ٠

يليها - أى يلى الأحدية - عالم الأمر : يجرى به القلم على اللوح ، فتتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى (تتلقى) الروح والكلمة(٤) ٠ وهناك أفق عالم الأمر »٠

فعن الأحدية المطلقة ، وهى الذات المقدسة ، كانت « القدرة » ، بتأمل الأحدية نفسها ٠

---

(١) كتاب « عيون المسائل » ، ص ٦٧ ٠ (٢) ص ١٣٦ ، ١٣٨ ٠

(٣) العلم الاول هو علم الله تعالى بنفسه ٠

(٤) الروح هى الروح الانسانية ٠ والكلمة هى الوحى ٠ (راجع نص الفارابى فى هذا الكتاب) ٠

وعنها أيضا كان العلم الثانى ، المشتمل على الكثرة ، عن طريق تأمل الأحـدية القـدرة ٠

ومن مجموع الثلاثة : الواحـد ، القدرة ، العلم الثانى ، يتكون : عالم الربوبية : وفيه يوجد الله الواحـد المطلق ، الذى لم ينشأ عنه الا واحـد أيضا هو القـدرة ٠ ثم نشأ واحـد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار هو العالم الثانى ، لأنه نتيجة تأمل أمرين : نتيجة تأمل الواحـد لذاته ، وتأمله لقـدرته ٠

ـ **عالم الأمر** : ويلى عالم الربوبية ، وهو عالم متكثر فى ذاته ، ومتصل من أعلى بطرف فى عالم الربوبية متكثر بالاعتبار ـ وهو العلم الثانى ٠ ومتصل من أدنى ، بعالم متكثر أيضا على سبيل الحقيقة ، كثرة غير متناهية ، وهو :

ـ **عالم الخلق** : فالواحـد المطلق ، وهو الله لم تنشـأ عنـه الكثـرة مباشرة ، بل الذى نشأ عنه واحـد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية ٠٠ ثم كانت الكثرة الحقيقية غير المتناهية ٠

واذا كان عالم الربوبية تكون على التوالى عن الواحـد مباشرة ، وكانت موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثانى فى ذلك العالم ، فوظيفة موجودات علم الأمر هـذه ٠٠ نقل أثر الله الواحـد الى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لهـا :

« لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق ٠ فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقـدير من اللوح ٠ أما القضاء فيشـتمل على مضـمون أمره الواحـد ، والقـدر يشتمل على مضمون التنزيل بقـدر معلوم ، ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ، ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل القـدر فى الوجود »(١) ٠

فعالم الأمر ، أو عالم المـلائكة ، نقطـة الاتصـال بين العـالمين : عالم الربوبية ، وعالم الخلق ٠ ومع كونه مركز اتصال بينهما ، ومع كون موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه ، فطبيعة موجوداته ليست مزيجا من خصائص العالمين ، أو بالأحرى ليس لها شىء من خصائص

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٦٤ ٠

عالم الخلق بل لها استقلالها وانفصالها • ومن طبيعتها المستقلة ـ التى يتمثل استقلالها فى كونها متمحضة للخيرية والطهر ـ اذا اتصلت بموجود فى عالم الخلق ، لا تتصل الا بمن له قدسيته وصفاؤه ••

« للملائكة ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس : فاما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية »(١) •

« واتصال عالم الأمر بعالم الخلق ، اى اتصال الملك بالروح القدسية ، على نحو أنهما اذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق ، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها • فترى ملكا على غير صورته ، وتسمع كلامه الذى هو الوحى • والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقى »(٢) •

هل يمكن أن يعد الفارابى ، بما ذكره هنا فى كتابه « فصوص الحكم » مما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه افلوطينيا سواء فى ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة فى الكثرة ، أم فى درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة ؟

اذا كان يمكن بوضوح أن نجد شبها بينه وبين أفلوطين فى أن كلاهما يحرص على تصوير أن : الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، فلا نجد بمثل هذا الوضوح وجه شبه بينهما فى درجات الوساطة ، بل اذا وجدنا بينهما فى هذه الناحية وجه شبه ما ففى كثير من التكلف •

فلو فرض أن موجودات عالم الربوبية ، وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى ، تساوى درجات الموجودات عند أفلوطين فى عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية (أو القوة المدبرة) •• فأية درجة من درجات الوساطة عند أفلوطين تقابل اذن « عالم الأمر » كله عند الفارابى ـ وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية ، وقبل عالم الخلق ؟

ربما يعد الفارابى ، بماذكرناه له هنا ، اقرب شبها ببرقلس منه بافلوطين • لأن ما ذكره الفارابى من موجودات قبل عالم الخلق كله ، وهى

---

(١) المصدر السابق : ص ١٦٢ •

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢ ـ ١٦٣ •

موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر ، يكون مراتب أربع فى عالم ما بعد الطبيعة ، وهى : موجودات عالم الربوبية الثلاثة ، التى تتفاوت فيما بينها فى معنى الوحـدة والكثرة ، مضافا اليها عالم الأمر ــ وهو عالم الملائكة الذى تتساوى موجوداته جميعها فى القيمة والمنزلة ٠

ويعترف لبرقلس من جانب آخر أربع مراتب فى عالم ما بعـد الطبيعة ، هى (١) :

الوحـدة التى لا كثرة فيها بوجه ٠

الوحـدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية والتى هى مجاز بين الوحدة من كل وجه ، والكثرة غير المتناهية ــ وتسمى (هينادن) ٠

العقـل ٠

النفس الكليـة ٠

وعالم المـلائكة عنـد الفارابى يصبح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عنـد برقلس ٠ لأن هـذه عنـده كما عنـد بقية رجال الأفلاطونية الحـديثة ، نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، بل تعتبر لديهم أكثر من نقطة اتصال ، تعتبر مظهر « وحـدة الوجود » كله ٠ ولذا يرونها ــ وان كانت فى طبيعتها من عالم ما وراء الحس ــ تمثل نصيبا من كلا العالمين(٢) ، فهى مجردة ، وغير مجردة : مجردة باعتبار أنها بطبيعتها من عالم وراء الحس ، وغير مجردة اذا هبطت عالم الحس ٠ وكـذا الشان ، فى شرح ما لهـا من خصائص النوعين ٠ والملائكة عند الفارابى « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس ٠٠ » ٠

ولكن اذا كانت النفس تتصـل بعالم الحس ، أو بعالم الخلق فاتصالها بكل انسان فيه ٠ أما المـلائكة فاتصالها بعالم الحس ، عن طريق التقائهـا بالأرواح القدسـية فيه خاصة ، وهى أرواح الأنبياء والرسـل من البشر ٠ وعلى هؤلاء الأنبياء والرسـل تعميم التدبير ، أو الارشـاد فى بقية الخلق « ٠٠٠ وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » ٠

---

(١) يراجع رأى برقلس فى مراتب « الأصول » فى الكتاب الأول ص ١٦٢ ٠

(٢) يراجع هـذا الموضوع فى الكتاب الأول ٠

و « النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر (عامة الخلق) ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد من الانسان) ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق »(١) ٠

و « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ٠ وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى العالم وما فيه ٠ وتقبل المعقولات من الروح والملائكة ، بلا تعلم من الناس »(٢) ٠

وبهذا يفرق بين عمل النفس الكلية عند رجال الافلاطونية الحديثة ، وبين عمل الملائكة عند الفارابى ٠ وبهذا أيضا يترك الفارابى مجالا للنبوة والرسالة فى عمل العقل : فعلى رأيه لم يزل البشر فى حاجة من الوجهة العقلية بعد خلق الملائكة الى قائد يرشدهم ويدعوهم الى الهداية ، وهو النبى أو الرسول ٠ ولكن على رأى أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الانسانية — بعد أن تتصل صورة تلك النفس بأجسام البشر — فى حاجة الى هاد ومرشد ، وراء ما فى صورة تلك النفس من مصدر للهداية والرشد ، وهو ما فيها من عقل وادراك ٠

فتوفيق الفارابى هنا بين الدين والفلسفة ، ليس فحسب فى تعبيره عن المعانى الفلسفية : كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس والمشاهدة ، بـ : العالم الثانى والقدرة والملائكة وعالم الربوبية وعالم الخلق ، بل فى هذا الفراغ قبل كل شىء الذى أوجده وشغله بالنبوة والرسالة ، فالنفس الكلية اذا كانت وحدها فى الفلسفة القديمة الصلة بين العالم الكامل والآخر الناقص ، فالملائكة — ويليهم الرسل والأنبياء من البشر — تلكم الصلة فى نظر الفارابى ، هم الرابطة فى نقل أثر الكامل الى الناقص ٠

واذا قلنا ان الفارابى أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو فى مسألة أخرى بين الدين والفلسفة ، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين والمنطق ، أو بين الدين والعقل ، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل ، بل المقصود بالحكم على العمل العقلى للفارابى بالتوفيق : أنه قد حاول الملاءمة بين

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٤٦ ٠ (٢) المصدر السابق ص ١٥٦ ٠

الدين وبين المنقول باسم الفلسفة واسم العقل الى المسلمين . وقد يكون هذا الذى نقل باسم الفلسفة والعقل ، لا يقف نفسه أمام اعتبار العقل فى زمن آخر تال للزمن الذى نشأ فيه .

وكما عبر الفارابى عن اختياره ، فى اتصال عالم الممكن بالواجب ، بما يدل على تسلسل الموجودات عن الأول الواحد من كل وجه ، دفعا لوجود الكثرة غير المتناهية عن الوحدة المطلقة مباشرة ، على النحو الذى ذكرناه له فى كتاب « فصوص الحكم » ، فانه يعبر عن هذا الاتصال أيضا بعبارة أخرى فى كتاب « عيون المسائل » فى غاية الوضوح فى المعنى الذى يهدف اليه ، فيذكر(١) :

« ان أول المبدعات عنه ، شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول . وتحصل فى المبدع الأول (الذى هو هذا العقل الأول) : الكثرة بالعرض ، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة فيه من الأول « الواحد » لأن امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول ، بأنه واجب الوجود وعالم بالأول : عقل آخر ، ولا تكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته . الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصير أن سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر ، وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى . وانما يحصل منه ذلك ، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض . كما ذكرناه بديا فى العقل الأول . وعلى هذا .. يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة .. الى أن تنتهى العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك .

---

(١) صفحتى : ٦٨ ، ٦٩ .

وليس حصول هذه العقول ، بعضها عن بعض ، متسلسلا بلا نهاية • وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة • والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر •• »(١) •

---

(١) واذا كان عالم العقول ، هو العالم الذى يتصور الفارابى وجوده اولا عن الله بطريق الفيضان العقلى ، فالعالم الارضى يتصور وجوده على نحو . « ان العقل الاخير من العقول الفعالة سبب لوجود الانفس الارضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الاربعة بواسطة الافلاك من وجه آخر » •••

والعالم الأرضى ، فى نظره « مركب من بسائط (ذرات) صائرة كرة واحدة » ، (ص ٧٢ من كتاب « عيون المسائل ») ، وان كل جسم فيه ، وهو المعروف بالجسم الطبيعى ، اذا انتهى الى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فاذا فارق مكانه تحرك اليه بالطبع •

ويعتريه الكون والفساد ، فالكون بتجمع البسائط (الذرات) والفساد بتفرقها • والكون والفساد تغير فى الحال والكيف « بناء على تغير فى الكم (كم الذرات) • وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد ، وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية (كتاب « عيون المسائل » ، ص ٧٣) • و « اختلاف الصور الاربع (الماء والتراب والهواء والنار) ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع ، ويصير سبب كون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها • (المصدر السابق ، ص ٧٠) » •

ونشأة الاركان الاربعة التى هى اصل العالم الارضى بسبب حركات الافلاك وتماسها • « ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب تحصل الاركان الاربعة » • (المصدر السابق ، ص ٦٩) •

والفراغ غير موجود فى هذا العالم ، وليس للفراغ مكان بل مشغول بالذرات • المصدر السابق ، ص ٧١) •

وكل كائن طبيعى ، وهو الكائن الفاسد فى حركته الميل المستقيم وكذلك حركته مكانية أى انتقالية •

فالفارابى يرى أن العالم الطبيعى مركب من بسائط أو ذرات ، وأن هذه الذرات لا تدع فراغا فى هذا الوجود ، وأن الكون هو تجمع للذرات ، والفساد هو تفرق لها • وأساس التجمع والتفرقة الحركة الطبيعية والقسرية بسبب التصادم والتماس • والكون والفساد حال وكيف فقط ، استلزمه تغير فى كم البسائط (الذرات) • وبالعكس : التغير فى الحال والكيف بسبب تغير فى الكم •

ومرجع الخصائص التى توجد فى فلسفة الفارابى ، سواء تلك التى تتعلق بعالم الافلاك ، أو هذه التى تتعلق بعالم العناصر والاركان ، الى عدة مصادر :

أولا : القول بان للافلاك نفوسا اثر من آثار العقائد الشعبية الاولى ، التى كانت تتصور فى كل شىء نفسا وقوة • ويوجد هذا الاثر بوضوح فى فلسفة ديمقريط الطبيعية ،

وكل واحـد من المعقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب ان يظهر منـه ، فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير ، الذى يجب أن يظهر منه » ؟ .

=

لأنه يفرض فى الذرة قوة ذاتية ، معـدة للحركة ـ اذا تحركت ، وقد تحركت بطريق التصادم ، أى تصادم الذرات بعضها مع بعض ٠

ثانيا : القول بالعناصر الخمسة (التى بينها عنصر الاثير ، الذى تتكون منه الافلاك) رأى المدرسة الفيثاغورية ، التى اضافت الى أركان امبيدوكل (الماء ، والتراب ، والهواء ، والنـار) عنصر الأثير ، تحت تأثرها بنظام الكواكب وجمالها ، أو تحت تأثرها بالعقيـدة الشعبية فى افضلية العالم السماوى عن العالم الارضى ، الامر الذى فرض عليها ان تتصور مغايرة فى الاصل الذى تكونت عنه ، لذلك الاصل الذى تكون منه العالم الارضى ٠

ثالثا : القول بأبدية العالم لازم من لوازم فلسفة ديمقريط وانكساغوراس الطبيعية ، كالقول بنفسه ٠ فديمقريط لم يحاول شرح نشأة الحقيقة الظاهرة من العالم ، لأنه فرض قدم المادة (الذرة) ، ولكنه بدلا من ذلك شرح هذه الحقيقة الظاهرة نفسها ٠ ولذلك جعل مهمة الفكر فى البحث عنا ، بوساطة الادراك الحسى ٠ وانكساغوراس ادعى وجود العناصر منذ القدم ، ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام (مشوشة) ٠ ثم ان الكون والفساد مستمران فى نظر ديمقريط ، وكـذلك حركة العناصر مستمرة فى نظر انكساغوراس ٠

رابعا : مرجع التفرقة بين عالم الأفلاك وعالم الأرض الى ما يلى :

فى وصف حركة الافلاك بالحركة العاقلة على ما أرجح ـ يرجع الى ارسطو ، تحت تأثره بالقول بنظام حركتهـا وكمالها ٠ وقـد جعل النظام والكمال من مظاهر العقـل ، فى ترتيبـه للعالم ؟٠ وانكساغوراس من قبل وصف حـركة الافلاك بانها لغاية عاقلة ، أى انها ليست لصـدفة يحتمل فيها التخبط ، والذى حمله على ذلك اعجابه بحركتها وبجمالها ، فلم يستطع أن يقول مثلا بصدفتها ٠ ولم يرد بـ « غاية عاقلة » فى وصفه لحركات الافلاك منفعة تعود على الانسان ٠ وكانت حركة الكواكب جميلة ، لأنها دائرة ومنتظمة وانتظام حركتهـا ـ فى نظره ـ لانها اول الاشياء التى تدخلت فيها « المادة العاقلة » فحركتها ٠ ولذا ـ هكذا يرى انكساغوراس ـ كلما بعـدت الأشياء الأخـرى ـ غير الفلكية من الافلاك ، كلما قل النظـام وكثر التخبط ٠

ومرجع وصف حركة الأجسـام الطبيعية ، أو العناصر بأنها حركة آلية ميكانيكية الى : انكسـاغوراس ، وامبيدوكل ، Leukippos ، وديمقريط فانكسـاغوراس وامبيدوكل ، يرى كل منهما أن حركة ما عدا الافلاك آلية ، و Leukippos وديمقريط ، يريان أن حركة العـالم كله حركة آليـة ميكانيكية ٠ والمحرك اول هـو دفـع الـذرات بعضهـا لبعض ، وتصادمها بعضها ضد بعض : فالخفيف منها يذهب من المركز نحو الحافة ، والثقيل يتحرك من الحافة نحو المركز فتتكون اشياء وتتفرق اشياء ـ كـذلك بناء على هذا الدفع والتصادم ٠ وهكذا : العالم مستمر فى الحركة ، وفى الكون والفساد ٠

خامسا : القول بـ تركيب العالم من بسائط ٠٠٠ الخ ، يرجع الى رأى ديمقريط فديمقريط يرى ان الذرة أصـل العـالم ، وان كل تغيـر فى النسـبة والحال مرجعه الى تغير فى كم

فاذا كان الفارابى ، فى تعبيره هناك فى كتاب « فصوص الحكم » قد جعل فى تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق ، مرتبة من الوجود هى مرتبة عالم الأمر ، وتمثل :

الانتقال من الوحدة المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة ٠

كما تحمل اثر الواحد الى هذه الكثرة ٠

فتعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل » حدد هذه المرتبة الوسطى بالعقول ، بدل عالم الأمر او الملائكة ٠ وفوق ذلك كان هذا التعبير أوضح فى وصف الغرضين المذكورين ، من تعبيره السابق هناك ، وبالأخص فى شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة ٠

(...)

الذرات وكل تغير فى الكم يسبب تغيرا فى الحال والظاهر ٠ فالتشكل المكانى (الجسمى) ، والحركة مرجعها الى شىء بسيط هو الذرة ٠ فالمكانية (الجسمية من : طول ، وعرض ، وعمق) تجمع من الذرات والحركة انتقال للذرة ٠ والعالم كله قائم على المكان (الجسم) والحركة ، ووجوده مرتبط بالمكانية (الطول ، العرض ، العمق) وبالزمان (الناشىء عن حركة الذرة) ٠ وهذا الوجود اذن حقيقته وتصوره كذلك ، مرتبطان بالمكان وبالزمان ٠ واصل هذين الذرة ٠ فالذرة تبعا لذلك اصل للحقيقة وللادراك ٠

وديمقريط يشرح أيضا النفس فى خواصها ، وقيمها ، من الذرة من تشكلها وحركتها اى من المكان والزمان ٠ (وعلى كيفية مزج الذرات ، من خفيف وثقيل ، يكون تصرف الانسان ، ويكون سلوكه وتكون مغايرة انسان لآخر فيهما فالانسجام فى التصرف ، والشذوذ أو الاضطراب فيه مرجعه اذن الى كيفية المزاج) ٠

والمادة اذن فى تشكلها وانتقالها ، هى الشىء الواقعى الذى تشرح منه الحياة العقلية الانسانية أيضا ٠ ولكون ديمقريط يشرح الحياة العقلية من المادة ، عرف مذهبه بالمذهب المادى ٠ (والذرة عنده فى ذاتها امر معنوى يتحرك فى الفراغ ، ولا يدرك بالاحساس ، ومع ذلك ترى فى صور متعددة فى الخارج) ٠

(اعتمدنا فى وصف المدارس الطبيعية الاغريقية هنا على ما ذكره فندلبند فى كتابه « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان :

(Kosmologische Pertode bei den Griechen

واذا حازت فلسفة الفارابى الطبيعية هذه فيما مضى لدى بعض المسلمين قبولا ، وتاثر بها كثير من غير الفلاسفة من شراح كتاب الله او سنة رسوله كالمرحوم الشيخ المراغى فى العصر الحديث فلم يبق لها الآن ، بعد الوضع الحالى لعلم الطبيعة الا اثر قليل ٠ وهو الاثر الديمقراطى ، بعد ان عدل وصقل وهذب ، وقد تبين ، بعد البحوث الطبيعية الحديثة ان اكثر ما قامت عليه من اسس ، كان فروضا وملاحظات سطحية وقتية ، او يرجع الى بعض العقائد القصصية الشعبية ٠

فالذى نشأ عن الواحـد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى هنا واحـد بالذات ، ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب • فالواحـد بالذات وجد عنه واحـد بالذات كـذلك ، وان حصلت فى هـذا الأخير كثرة ، فهى أولا بالاعتبار ، وثانيا بعيـدة عن الوحـدة المطلقة •

وكما كان هـذا التعبير الثانى فى كتاب « عيون المسـائل » أوضح فى الغرض الذى يرمى اليه الفارابى من الوساطة بين الموجـد الأول والموجدات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية ، فانه أوضح كـذلك فى تصوير التـدرج فى الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن « الأول » :

ـ فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات ، الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق ، علم هذا الواحد المطلق بنفسه •

ـ وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول ، توجه هـذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى ، وهو الله الواحـد المطلق •

ـ وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى ، توجه هـذا بتفكيـره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه ، وهو العقل الثانى •

ـ وهكـذا •• نشأ كل عقل تال من آخر سابق عليه ، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلى) أسمى منه •• حتى يصل الأمر الى آخر هـذه العقول ، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق •

أما سبب الكثرة الاعتبارية : فى العقل الأول الواحـد بالذات ، فيرجع الى اعتبار وجوده مرة ، والى اعتبار علمه مرة أخرى ••

فوجوده يلاحظ فيه أمران :

ـ انه كان ممكن الذات قبل وجوبه •

ـ وأنه أصبح واجب الوجود ، بعـد وقوعه بفعل الواحد المطلق •

وعلمه يلاحظ فيه أمران كـذلك :

ـ انه بعـد وقوعه ووجوبه ، أصبح يتجه بتفكيره مرة الى موجـده وموجبه ، وهو الواحـد المطلق •

ـ ومرة أخرى يتجه به الى نفسه •

وهذه الكثرة الاعتبارية في العقل الأول ، كانت سببا في الكثرة الحقيقية في الوجود بعده ، فالجانب الأشرف من هذه الكثرة فيه كان سببا في ايجاد الأشرف فيما بعده ، والأقل مرتبة فيها كان سببا في ايجاد الأقل مرتبة بعده :

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق ، لأنه اشرف من علمه بنفسه ، كان سببا في ايجاد العقل الثاني بعده ، بينما علمه بنفسه كان سببا في ايجاد « نفس » الفلك الأعلى ، وهو ما يسمى بفلك المحيط ، او كان سببا في ايجاد « صورته » • وتوهمه (العقل الأول) أو تخيله Imagination كان سببا في ايجاد مادة هذا الفلك الأعلى •

وعلى هذا النحو ، تحققت الكثرة بعد العقل الأول ، الذي هو واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار فقط ، وأصبحت توجد الكثرة بعده وجودا حقيقيا ، بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية ، وهذه الكثرة الحقيقية هي الآن :

العقل الثاني •

والفلك الأول •• بصورته وهي نفسه •

ومادته ، وهي جرمه ••

وعن هذا العقل الثاني يوجد ـ بالكيفية نفسها ـ عقل ثالث ، وفلك ثان •• وهلم جرا • فاذا كان عدد العقول التي وجدت خمسة وهكذا • لأن تصور مساواة عدد الأفلاك لعدد العقول يؤدي الى تصور مثلا ، فعدد الأفلاك أربعة فقط • واذا كانت عشرة ، فعددها تسعة •• أن الواحد المطلق وهو الله تعالى ، كما نشأ عنه عقل ، نشأ فلك ايضا • وتصور هذا يؤدي بالتالي الى تصور أن الكثرة متصلة بذاته تعالى مباشرة ، وأن فيه جبهتين : احداهما أشرف من الأخرى ، لأن العقل اشرف من الفلك • وتصور ذلك يناقض مبدأ الوحدة من كل وجه ، ومبدأ الكمال المطلق ، الممثلين في الموجد الأول ، وهو الله جل جلاله •

واذا كان الفارابي في تعبيره هناك في كتاب « فصوص الحكم » موفقا بين الدين والفلسفة ـ كما رأينا ، فهو في تعبيره هنا في كتاب « عيون المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يحكي فكرة فلسفية ، ان كانت لها صلة بدين ما ، فليست لها صلة بالاسلام على الأقل •

والدكتور جبور عبد النور(١) يرى أن الفارابى ، فى فكرة العقول هذه ، التى تمثل الوساطة بين الله والعالم ، والتى تجعل فى النهاية للأفلاك والكواكب أثرا فى الأحداث الطبيعية ــ ومنها الانسان ــ متأثرا بالفكر الحرانى الوثنى، القائم على اسناد التأثير فى العالم الأرضى للكواكب المختلفة وما يتصل بها ، أو ما يسكنها من عقول ونفوس ، مثل : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر ·

ونص عبارته فى ذلك (٢) :

« ··· والواقع الآخر الذى يجب أن نقرره ، هو أن الفارابى ، عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الأسس التى وضعها أفلوطين ، ويذهب فى سلسلة الروحانيات ، أو العقول المفارقة كما يسميها ، مذهبا لا نتبين له شبيها عند الاسكندريين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه فى مذهب الحرانيين ·

فأفلوطين يقول مثلا فى تاسوعاته : ان أول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريقة الفيض يشابه الخالق (وهو صانع العالم) مشابهة كبيرة فى كماله وصفاته ، ويسمى العقل ، وهو بدوره يوجد الروح الكلية · ثم ينتقل أفلوطين من الروح الكلية الى المادة والصورة ، والكائنات الحسية التى تتألف منها ·

أما الفارابى : فيقول بانبثاق العقل الأول من العلة الأولى · وينبثق من الأول عقل ثان يدير شئون الأفلاك الثابتة ، ومن الثالث عقل رابع يدير شئون كرة زحل ، ثم العقل الخامس للمشترى · والسادس للمريخ ، والسابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر ·

ومرد التباين بين أفلوطين والفارابى الى الأثر الصابئى ، كما يتجلى لنا : فان الثانى لم يأخذ عن الأول ، كما يقول كل الذين بحثوا فى مذهب الفارابى ، ودرسوا مؤلفاته ، وانما أخذ عن الحرانيين ، واتبع خطتهم فى تحصيل الفيض وهذه العقول المفارقة أو الملائكة ،أو الروحانيات ، كما

---

(١) استاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت ·

(٢) فى مقال له ص ٦٥ فى الجزء السابع من السنة الاولى لمجلة « الكتاب » ، عدد شهر مايو سنة ١٩٤٦ ، التى تصدر عن دار المعارف بمصر ·

يسميها الحرانيون ، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين : هى جواهر ليس لها مادة ولا هيولى ، وهى التى تتصرف بشئون العالم الأرضى ، فتهب الرياح بتحريكها ، وتنشأ السحب بتأثيرها ، ويحدث المعدن والنبات والحيوان والانسان بفعلها • وهى مكلفة فى المذهبين ـ الفارابى والحرانى ـ بالهياكل العلوية ، أو الكواكب السيارة التى تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية ، ونسبة بعضها الى البعض الآخر • وهنا يكون الحدوث الطبيعى ، فاذا به واحد عندهما ايضا » •

ويحكم على الفارابى ، من أجل موافقة ما يقوله فى العقول للمذهب الصابئى فى الكواكب ـ تلك الموافقة التى ترجع فى نظره الى اقامته بحران بقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها ـ بأنه « لم يكن مسلما الا فى ظاهره ، وانما كان وثنى الاصل والنشأة ، رغم انه هادن الدين طول حياته ، ولم يضطهده العامة ، أو أصحاب السلطان »(١) •

حقا ان هذا الذى ينسب للفارابى هنا ، يخالف ما هو معروف لأفلوطين فى الوساطة ، وحقا ان نسبة التأثير فى أحداث الكون الى مصادر متعددة ، مظهر واضح من مظاهر الوثنية ، لا يقل عن مظهر تأليه هذه المصادر نفسها •

وحقا ان المذهب الصابئى كان مذهبا وثنيا ، لأنه قائم على عبادة الكواكب بعد تأليهها ، واسناد التأثير اليها فى وقوع الأحداث الطبيعية •
وقد كان الاغريق ايضا مع ذلك وثنيين : يعبدون آلهة متعددة من كواكب وغيرها ، ويسندون اليها التأثير فى حياة الانسان ، وبيئته الأرضية على العموم •

ومن المعروف مع ذلك ، ان الفلسفة الاغريقية تأثرت بالوثنية الاغريقية• ومما تأثرت به منها ، اسناد التأثير فى الكون الى مصادر مختلفة اطلقت عليها اسم العقول ، بدل عنوان الآلهة ، وهذا مما يفرق بينها وبين الديانة الشعبية(٢) •

ومن المعروف أيضا أن بطليموس (Ptolemaens) فى القرن الثانى بعد الميلاد فى الاسكندرية ، اثبت بالرصد تسعة افلاك ، أبعدها الفلك المحيط ، وأقربها فلك القمر من الكواكب السيارة •

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤• (٢) راجع الكتاب الاول ص ١٢١ •

يرى الفارابى حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، فى نقل أثر الأول الى الثانى الذى هو وظيفة العقول ، وهم مكلفون من الله بالحفظ ، والرقابة والوحى ، وغير ذلك من الأعمال فى هـذا العالم ، على نحو ما أودع فى طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحـد الأول لتـدبير هـذا العالم !

ان « فكرة العقول » كـ « فكرة المـلائكة » لا تؤدى الى اعتقاد شركة فى التأثير فى العالم ، ولا تقوم على أساس الشرك فى نسبة التأثير فيه الى مصادر متعـددة ، اذ مرد الأمر كله مع الايمان بها الى الله وحـده · وعقيـدة الوثنية اعتقاد «ا يؤدى الى الشرك ·· وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه، وقل ألا يكون الله معبودا فى الديانة الوثنية ·

و « نكرة العقول » قـد لا يستريح اليهـا فى ظاهرها الدين الموحـد · ولكنها فى حقيقة الأمر ، كما يصورها الفارابى ، تنتهى باسناد التأثير : من خلق ، وقضاء ، وقـدر ، وغير ذلك من أنواع التأثير ·· الى الله الواحد وحدة مطلقة · لأن الله الواحـد هو الذى أوجـد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره· وهذا العقل ، عن طريق القوة التى منحها الله اياه ، أوجـد العقل الثـانى ، وهيأه بتلك القوة أن يوجـد غيره ·· وهكـذا · فالموجـد الأول لكل موجود سواه ، هو الله تعالى ، واليه ، وعنـده ، ينتهى مصير كل موجود غيره ·

رأى الفارابى فى المعرفة :

والآن عرفنا رأى الفارابى فى « الوجود » وأنه ثنائى المـذهب فيـه ، وعرفنا رأيه أيضا فى صلة أحـد طرفيه بالآخر ، وأنه يقول بـ « الوساطة » شرحا لهذه الصلة بينهما ، بقى أن نعرف وسيلة ادراك الوجود عنـده : أهى بالفعل وحـده ؟ أم بالحواس وحـدها ؟ أو بهما معا ؟

والوسيلة لتوضيح رأيه فى ذلك أحـد أمرين : اما أن نعمـد الى أرسطو فى بحث الوجود وادراكه ، أو نرجع الى كتب الفارابى نفسه على ألا نحاول الربط بين نظراته المختلفة فيها · فاذا أردنا أن نقف على رأى موحـد للفارابى فى « معرفة » الوجود وادراكه ، لم يكن لنا من سبيل كى نفهمه ، سوى تتبع خطوات بحث الوجود عنـد أرسطو · واذا لم نهـدف الى هـذه الوحـدة فى البحث ، كان علينا كى نفهمه أيضا ، أن نذكر ما له من رأى ، مكتفين بنسبته الى الكتاب الذى أخـذ عنه · وما قـد يبـدو حينئـذ من مفارقة فيما ينسب اليه جله ، مرجعه الى اختلاف طابع كتبه ، دون تطور بحث الوجود نفسه ·

اذ الأمر عند الفارابى ليس على نحو ما عرف لأرسطو : ان وجد لهذا رأى يغاير رأيا آخر عنده فى الموضوع الواحد ، ترد المغايرة حينئذ الى تطور التفكير ، دون اختلاف طابع الكتاب ·

والأمر الذى يدعونا الى ترديد الطريق بين الوسيلتين السابقتين ، فى توضيح رأى الفارابى فى معرفة الوجود ، هو اختلافه فيما يراه بشأنها ·

اذ أننا نجده فى موضع (فى كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة) فصل بحث معرفة الوجود عن بحث ما بعد الطبيعة ·

وفى موضع آخر (فى كتاب فصوص الحكم) نجده ربط بينهما · فأرسطو ـ كما عرفنا من قبل(١) ـ عندما تناول بحث الوجود فى دائرة المنطق وحدها ، أو فى الدائرة الانسانية والطبيعية ·· كان ينظر الى الوجود على أنه ماهية أو مفهوم مرة ، وهوية أو مشخص مرة أخرى · ولأن وجود الماهية عنده ذهنى فحسب كان ادراكها عن طريق العقل وحده ، ولأن وجود الهوية مقرر فى الخارج كان ادراكها عن طريق الحواس · وليس تحقق الماهية ووجودها فى الخارج ضمن الهوية ، بمدعاة الى أن تكون الحواس طريق ادراكها ، لأن هذه لا تدركها بحال خالصة من شوائب التشخص والتحديد ، أو من شوائب المادة · ولكن العقل وحده هو الذى يستخلصها من ذلك ، أو ينتزعها منه · وهكذا الواقع (أو الطبيعة) هو الذى يملى على الانسان الطريق لمعرفته اياه ، اما بالعقل أو بالحواس ·

والفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يجارى أرسطو فى ذلك ، فلا يتعدى ببحث « معرفة » الوجود وادراكه حدود الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ولا يعلق ادراك الانسان للواقع ومعرفته اياه بأمر مغيب عنه · فالوجود يدرك عنده ـ حين ذكر فى كتابه هذا ـ بطريق العقل وطريق الحواس ، تبعا لاختلاف طرفيه (الوجود)· فالطرف صاحب الوجود الذهنى منهما ـ وهو الماهية أو المفهوم ، وسيلة معرفته العقل وحده عن طريق استخلاصه وانتزاعه من الطرف الآخر صاحب الوجود الخارجى ، وهو الهويات ، ومع كون الماهية تعرف وتدرك عن طريق انتزاع العقل لها من الهويات ، فليست هى مساوية للهوية ولا عينها بل مغايرة لها ، كما لم يكن وجودها ضمنها بداع الى اتحادهما ·

---

(١) صفحة ٢٨٠ من هذا الكتاب ·

سئل الفارابى عن التصور بالعقل : كيف يكون ؟ وعلى أى وجه ؟ وهل هو أن يتصور بالعقل الشىء الخارجى على ما هو عليه ؟ فقال :

« التصور بالعقل أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه ، اذ العقل الطف الأشياء ، فما يتصوره فيه ، هو اذن الطف الصور »(١) ٠

وسئل عن (كيفية) حصول الصورة فى العقل ؟ فقال :

« ٠٠٠ وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشىء فيه مفردة : غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ٠ ومفردة غير مركبة ، ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له ٠

وبالجملة فان الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات ٠ ومن المعلوم أن المثال غير الممثل : فان الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم ، غير موجود مفردا من خارج ، لكن ذلك شىء يعقله العقل ٠ وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ٠ بل بينهما وسائط : وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٢) ٠

فالفارابى واضح كل الوضوح هنا فى أن صور الأشياء أو الماهيات تحصل للانسان عن طريق العقل وحده ، وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها ٠ وواضح كذلك فى حكمه بمغايرة صورة الشىء أو الماهية للهوية ، رغم أن معرفة أحدهما متوقفة على الآخر ٠

أما الحواس فلا تصل الى مرتبة العقل فى ادراك صور الأشياء أو الماهيات ٠ لأن ما تدركه هو الهويات أو الأشخاص ، أو هو الماهيات غير

---

(١) صفحة ١٠٥ ٠

(٢) صفحة ١٠٦ : المصدر السابق ٠

خالصة ، بل مع ضميمة زوائد أخرى اليها • وهى بهـذه الزوائد لا تكون صور الأشياء ، أو مهايا لها •• يقول الفارابى :

« والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل يدرك خلطا ، ولا تثبته بعد زوال المحسوس ، فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انســان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال ، من : كم ، وكيف ، وأين ، ووضع ، وغير ذلك• ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسان لشارك فيها النــاس كلهم • والحس مع ذلك ، ينسلخ عن هـذه الصورة اذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا فى المـادة والا مع علائق المـادة » (١) •

والوجود كله ذهنيا أو خارجيا ، يستقل الانسان بمعرفته وادراكه : فهو يدرك بحواسه صفحته الظاهرة ، وبعقله ما تضمنته هـذه من معان عامة • والانسان تبعا لذلك يدرك الطبيعة ، لأنه جزء منها ، والطبيعة تقـدم نفسها له لأنه فيها •

واذا كان أحـد الطرفين ، من عقل أو حواس يفضل الآخر فمرجع هذه الأفضلية الى الموضوع الذى تعلق به أحـدهما ، أكثر من رجوعه الى ذات العقل وذات الحواس • وقد سبق (٢) أن رأينا أن النظرة الى المعـانى أو المـاهيات ، أسمى من النظرة الى الأشياء المحسوسة أو الهويات • فطريق العقل اذن ، أفضل من طريق الحواس ، لأن موضوعه أشرف من موضوعها •

وهكـذا ، تتبع قيمة المعرفة قيمة الوجود • وليس ذلك لأن طريق العقل مثلا ، أضمن من الحواس فى الوصول الى اليقين • وقيمة « الوجود » فى الفلسفة الاغريقية الانسانية أو المنطقيـة حـددت : اما كنتيجة للصراع بين السوفسطائية من جهة ، والمـدارس الثلاثة التى هى مدارس : سقراط وأفلاطون وأرسطو التى قاومت السوفسطائية على التوالى من جهة أخرى • وقد كانت نتيجة هـذا الصراع منح « العام » اعتبارا أوسع من اعتبار « الخاص » وأما كأثر للعقيـدة الدينية التى تأثر بها أفلاطون فى نظرته الى « مثله » ، اذ كان يعتبرها آلهة مقـدسة • و « المثل » أمور عامة ، قـد تأثر بها أرسـطو فى « صوره »•

---

(١) صفحة ١٥٢ . كتاب « فصوص الحكم » •

(٢) صفحة ٢٣٦ من هـذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) •

الى الآن لم يدخل فى بحث الوجود وبحث معرفته بالتالى اعتبار الواجب الذى لم يسبق بامكانه او الاله ، لأن بحث هـذين الموضوعين ، وهما الوجود وادراكه كان فى دائرة المنطق وحـده ، أو فى دائرة الطبيعة دون ما بعـدها ٠

فلما أدخل الاله فى بحث الوجود ـ واختلطت الطبيعـة بما بعـدها ، واتصل الانسان بالاله فى موضوع بحث الوجود ، ووفق بين ما للدين فى وجود الاله ، وبين ما للفلسفة المنطقية أو الطبيعية فى الوجود عن طريق الفارابى ، أو عن طريق آخر قبله ٠ وذهب(١) الطرف الأول من ثنائية الوجود فى الفلسفة، وهو المـاهيات أو المثل ، فى الطرف الأول من ثنائية الدين ، وهو الله ـ سلب الانسان حق الاستقلال فى المعرفة ، وأصبح الانسان تبعا لذلك يعرف الوجود الأسمى عن طريق الفيض من الله

فمعرفة الانسان ـ الآن ـ للماهيات أو المثـل عن طريق انتزاع العقل الانسانى لها من الأشياء الخارجية ، بل بوساطة الفيض الالهى ، لأن وجود الأمور العامة وهى الماهيات والمثـل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة ٠٠٠ أصبح أولا وبالذات فى علم الله ، أصبح وجودها فيما بعـد الطبيعة وقـد كان قبل ذلك فى الطبيعة ٠ فوقوف الانسان عليها الآن اذن ليس عن طريق انسانى من عقل وحس ، بل عن طريق صلته بالله ٠

أما قبل أن تتصل الطبيعة فى ما بعد الطبيعة فى بحث الوجود ، فالانسان كان فى نظر الطبيعة أسمى كائن فيها ، فهو يدركها كلها من ذاته وبذاته لأنـه يشرف عليهـا ٠ ولكن بعـد أن اتصـلت الطبيعة بمـا بعـدها ، أصـبح الله ـ لا الانسان ـ وحده ، فى نظر الدين ونظر الفلسفة أيضا (٢) ، أسمى موجود فى الكون كله (وهو الطبيعة وما بعدها) ٠ وبالتالى أصبح علم الله المقر الأول للنوع الأفضل من نوعى المعرفة ، وهو معرفة الماهيات أو الكليات ، وأصبح غير الله من الكائنات ـ وفى مقدمتها الانسان ـ لا يصـل اليها الا بفضـل معبـوده ووجوده ٠

---

(١) صفحة ٣١٢ من هـذا الكتاب ٠

(٢) اذ الفلسفة حتى فى العصر الاغريقى لم تتخلص من سيطرة العقيدة ، رغم ما كان يدعى هناك من حرية ، ومن عدم خضوع فى البحث لغير سلطان العقل ٠

وفى القرون التى بعـد هـذا العصر ـ وبالاخص فى القرون الوسطى ـ زادت سيطرة الدين فى التفلسف ، الى حـد ان كان وجود الفلسفة وممارسة التفلسف مرهونا ببقاء الصنعة العقلية فى خدمة العقيدة فحسب ٠

وبقى للانسان فى معرفة الوجود ــ بعد التوفيق ــ أن يدرك هذه الأشياء المنثورة فيه عن طريق حواسه الخاصة به • ولكن مع ذلك لا تتضح له هذه الأشياء وضوحا تاما الا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقذف فى عقله بمنة منه وفضل •

وليس كل انسان تفاض عليه معرفة الأمور العامة ، بل ذلك للمقربين فحسب ، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن • وقد تحول فى النهاية ما تخيله الانسان استطاعة له فى ادراك الوجود ومعرفته ــ يوم أن كان يصول وحده فى الوجود ــ تحول الآن الى تبعية مطلقة فى اللحظة التى فيها بموجود أكمل منه هو الله تعالى •

وكتاب « فصوص الحكم » للفارابى يصور هذا الرأى ، وهو ارتباط الانسان فى معرفة الوجود بفضل صاحب الوجود الأشرف وأكمل الموجودات كلها ، فقد نص فيه على أن :

« الروح الانسانية » من بين أرواح الكائنات الأخرى ، هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفيا عنه اللواحق القريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بـ « قوة » لها تسمى : العقل النظرى •

وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى ، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب ، والحس والتخيل » (١) •

فمعرفة الوجود اذن ، ترى مرة على انها خاصة من خواص الانسان يستقل بها وحده ، ومرة يجعل سبيلها الفيض ، يفاض بها على الانسان من الله :

يصور الرأى الأول بحث الوجود : قبل أن تتصل الطبيعة بما بعدها فى البحث الفلسفى عند أرسطو ، ويحكيه كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » للفارابى •

---

(١) صفحة ١٥٥ ــ ١٥٦ •

ويمثل الرأى الثانى بحث الوجود أيضا : لكن بعد أن تجاوز دائرة الطبيعة الى ما بعدها وبعد أن وفق بين الفلسفة فى جانب الطبيعة والدين فيما بعدها • ويحكى هذا الرأى كتاب « فصوص الحكم » للفارابى كذلك •

وعلى كل حال : نجد أن النتائج التى ترتبت على التوفيق فى بحث الوجود ، وكان لها أثرها فى بحث المعرفة ، قد بقيت عناصرها هنا فى دائرة المعرفة قلقة وان كان بعضها يجاوز البعض الآخر منها • ويكفى أن ننظر فى وضع الفقرتين السابقتين من بعضهما ، فى نص الفارابى الأخير الذى رويناه عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، لنرى : الى أى مدى تكاد تتناقض الفقرة الثانية مع الأولى ! فالفقرة الأولى :

تصور للانسان عملا ايجابيا فى معرفة المعنى أو الماهية •

بينما الثانية تجعل الانسان نفسه منفعلا وليس فاعلا فى ذلك ، وكل ما له من عمل ايجابى هنا هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب •• الخ ، حتى تصفو طبيعته فتكون أهلا لأن يفاض عليها من الله •

ومحاولة ايجاد وحدة منسجمة بين ما للفارابى فى كتابيه : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، و « فصوص الحكم » خاصا بالمعرفة ، تشبه محاولة رفع التناقض بين الفقرتين السابقتين •• وقلما يرفع بينهما •

ولنا فحسب ازاء ذلك أن نقول : ان للفارابى رأيين فى معرفة الوجود ، كما وقفنا له على رأيين فى الوجود نفسه ، يعز التقاء بعضهما ببعض •

كما لنا أن نحكم : بأن تطور بحث الوجود عند الاغريق وفى القرون الوسطى تبعه اختلاف الرأى فى المعرفة •

وكما استتبع اختلاف الرأى فى الوجود اختلاف الرأى فى وسيلة المعرفة استتبع أيضا اختلاف الرأى فى قيمة الوسيلة ، كما تقدم ••

فعندما كان بحث الوجود فى دائرة الطبيعة أو المنطق وكان النوع الأسمى من نوعى الوجود هو الماهية دون الهوية •• كان النوع الأفضل من نوعى المعرفة لمعرفة ذلك الذى يتصل بالماهية •• وهو المعرفة العقلية •

ولما تجاوز البحث فى الوجود دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا واصبح التفلسف يهدف الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، واصبح هناك

تبعا لذلك ثلاثة أنواع من الوجود هى : وجود الله ، ووجود الماهيــة ، ووجود الهوية ، وأصبح أسمى هــذه الأنواع النوع الأول ويليــه النوع الثانى فى الرتبة ، ثم النوع الثالث ٠٠ كان أفضل أنواع المعرفة على الاطلاق ذلك النوع الذى موضوعه الله ، ثم ذلك الذى موضوعه المــاهية أو المعرفة العقلية ، ثم أخيراً هــذا الذى موضوعه الهويات أو المــدركات الحسية ٠

والفارابى بعــد توفيقه بين الدين والفلسفة يتحــدث فى كتاب « فصوص الحكم » عن معرفة الله ، ويصفها بأنها أسمى غاية للانسان ، وأن فى الوصول اليها تتحقق اللــذة العليا والسعادة الأبدية له ، فيقول : ان النفس :

« ٠٠٠ اذا أعرضت عن هــذه ــ أى الشــهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت المــلكوت الأعلى ، واتصــلت باللــذة العليــا »(١) ٠

و « ان النفس المطمئنة كما لها عرفان الأول بادراكها ٠ فعرفانها للحق الأول وهى بريئة قــدسية على ما يتجلى لها هو اللــذة الصغرى »(٢) ٠

ولهــذا يجعل غاية الفلسفة ، وفائدتهــا الحقيقية ، فى معــرفة الله : « ٠٠٠ وأما الغاية التى يقصــد اليها فى تعلم الفلسفة ، فهى معرفة الخــالق تعالى ٠٠٠ »(٣) ٠

وتبعا لاختلاف قيم أنواع المعرفة الثلاثة ، كان اختلاف قيم أصــحابها فى دائرة الانسان : فصاحب المعرفة الحسية أقل فى المنزلة من صاحب المعرفة العقلية ، والعارف بالله أشرف من الاثنين ٠

وهكــذا كان بحث الوجود ذا أثر وثيق فى بحث المعرفة ، وذا صلة وطيدة بقيم أنواعها وتقويم أصحابها ٠



والفارابى ــ بعــد هــذا ــ اذا وصفناه بكل ما له فى كتبه من آراء مما يتعلق ببحث « الوجود » فى آن واحــد ، ربما حكمنا عليه بأنه متناقض ٠٠ اذ

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١٥٦ ٠

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ ٠

(٣) فى الرسالة الرابعة فى « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، ص ٦٢ ٠

بينما نراه مثلا ، يقول بـ « ثنائية » ارسطية صريحة فى الوجود ، عندما تناول عرض الوجود فى كتاب « عيون المسائل » نراه من جديد فى كتاب « فصوص الحكم » ، يردد محاولة الأفلاطونية الحديثة فى اتصال الوجود عن طريق ربط العالمين بجعل سلسلة من الوجودات العقلية ــ يفيض أولها عن الموجد الأول ، ثم يفيض اللاحق منها عن السابق فيها ــ واسطة بين الطرفين ٠

وبينما يقول ، فى كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » باستقلال الانسان فى ادراك الوجود وتعرفه : ينتزع ماهيات الأشياء من الأشياء بعقله ، ويدرك الأشياء نفسها بحواسه ، نراه فى مقابل هذا يقول فى كتاب « فصوص الحكم » بتبعية الانسان فى معرفة الوجود لعالم ما بعد الطبيعة ٠٠ فيذكر أن المعقولات العامة تأتى للانسان عن طريق الفيض الالهى ، أو عن طريق تأثير العقل الفعال فيه ، حتى الأشياء الجزئية لا تتضح للانسان وضوحا تاما بادراك حواسه لها ، الا فى ضوء المعقولات العامة المفاضة عليه من خارج ذاته ٠ فالانسان تابع فى تحصيل تلك ، وهى المعقولات العامة ، وفى وضوح هذه وهى المحسوسات الجزئية لعالم ما بعد الطبيعة ٠

والأولى ــ لكى نفهم الفارابى فهما واضحا ــ أن نقف بـه عند كل كتاب من كتبه ، بل نقف به فى الكتاب الواحد عند كل فصل من فصوله ٠ ويكفى بوجه عام أن نراه مؤيدا لفكرة معينة أو شارحا لها فى كتبه ، أو فى فصل من فصول الكتاب الواحد ، ولا داعى لمحاولة ربط هذه الفكرة بفكرة أخرى عنده فى كتاب اخر ٠ اذ أن محاولة الربط نفسها قد تلقى غطاء على الفكرتين ، وحجابا يحول دون فهمهما فهما صحيحا أو واضحا فى ذاتهما ، فضلا عن عدم النجاح فى الوصول الى هدف هذا الربط ، وهو ايجاد وحدة منسجمة ٠ وذلك على نحو ما آل اليه صنيعه نفسه فى محاولة التقريب بين افلاطون وأرسطو ، فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، بغض النظر عما كان لكتاب « الربوبية » من أثر فى هذا الحجب وتلك التغطية ٠

***

ابن سـينا

ابن سينا(١) فى بحث الوجود :

من حيث قسمته ٠

ومن حيث ارتباط طرفيه ببعضها ٠

ومن حيث وسيلة ادراك كل منهما ٠

---

(١) ترجمة ابن سينا :

عصر النشأة والتعلم :

هو الشيخ الرئيس ، ابو على ابن سينا ٠ وقد تحدث عن نفسه ـ كما نقل ابو عبيد عبد الواحد الجورجانى ، تلميذه ومعاشره مدة تقرب من ربع قرن ـ فيما يلى :

« ان ابى كان رجلا من اهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى فى ايام نوح بن منصور واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى اثناء ايامه بقرية يقال لها « خرميثن » من ضياع بخارى ، وهى من امهات القرى ، ويقربها قرية يقال لها « افشنة » ٠ وتزوج ابى منها بوالدتى ـ استارة : كما يذكر ابن خلكان ـ وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولدت اخى ٠

ثم انتقلنا الى « بخارى » ، واحضرت معلم القران ومعلم الادب ، واكملت العشر من العمر وقد اتيت على القران وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى من العجب ٠

وكان ابى ممن اجاب داعى المصريين ، ويعد من « الاسماعيلية » ٠ وقد سمع منهم ذكر « النفس » و « العقل » على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك اخى ٠ وكان ربما تذاكر بينهما وانا اسمعها وادرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى ٠ وابتدءا يدعوانى ايضا اليه ، ويجريان على لسانهما ذكر « الفلسفة » و « الهندسة » و « حساب الهند » ٠ واخذ والدى يوجهنى الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى اتعلم منه ٠

ثم جاء الى بخارى « ابو عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى « المتفلسف » ٠ وانزله ابى دارنا رجاء تعلمى منه ٠ وقبل قدومه كنت اشتغل بالفقه والتردد فيه الى « اسماعيل الزاهد » وكنت من اجود السالكين ، وقد الفت طرق المطالبة ووجود الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به ٠

ثم ابتدأت بكتاب « ايساغوجى » على الناتلى ٠ ولما ذكر لى حد « الجنس » انه : هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو » ، اخذت فى تحقيق هذا الحد بما

وربما يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة ، وفى العناصر التى تتكـون منها ، واتجاهها الذى تسير فيه ، والغاية التى تهدف اليها ، كما ذكرنا سابقا ٠

=

لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحـذر والدى من شـغلى بغير العلم ! وكان أى مسألة قالها لى اتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهـر المنطق عليه ٠ وأما دقائقه فلم يكن عنـده منها خبرة !

ثم اخـذت اقرأ الكتب على نفسى ، واطالع الشروح ، حتى أحكمت علم « المنطق » ٠ وكذلك كتاب « اقليدس » فى الهندسـة : فقرأت من أوله خمسة اشكال او سـتة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره ٠

ثم انتقلت الى « المجسطى » : ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لى الناتلى : « تول قراءتهـا وحلها بنفسك ، ثم اعرضها على لأبين لك صـوابه من خطئه » ! وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! واخـذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته اياه ٠

ثم فارقنى الناتلى متوجها الى « كركانج » ، واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والالهى ٠ وصارت ابواب العلم تتفتح على ٠

ثم رغبت فى علم « الطب » : وصرت أقـرأ المصـنفة فيـه ٠ وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم انى برزت فيه فى اقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ! وتعهدت المرضى فانفتح على من ابواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وانا مع ذلك اختلف الى الفقه واناظر فيه ٠ وانا فى هـذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة « المنطق » وجميع أجـزاء « الفلسفة » ٠ وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره ٠ وجمعت بين يدى « ظهورا » ، فكل حجة كنت انظر فيها اثبت مقدمات قياسية ورتبتهـا فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقـدماته ، حتى تحققت فى حقيقة تلك المسألة ٠ وكلما كنت اتحير فى مسألة او لم اكن اظفر بالحد الاوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى « مبدع الكل » حتى فتح لى المنغلق وتيسر المتعسر ٠ وكنت ارجع بالليل الى دارى واضع السراج بين يدى ، واشتغل بالقراءة والكتابة ٠٠٠ فمهما غلبنى النوم او شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من « الشراب » ريثما تعود الى قوتى ثم ارجع الى القراءة ٠ ومتى اخـذنى ادنى نوم ، احلم بتلك المسائل بأعيانها ٠٠ حتى ان كثيـرا من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام ٠

ولم ازل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانسانى ٠ وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن لم ازد فيه الى اليوم ، حتى احكمت عـلم « المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » ٠

ثم عدلت الى الالهى ، وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » ـ لأرسطو ـ فما كنت افهم مـا فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته اربعين مرة ! وصار لى محفوظا ، وانا مع ذلك لا افهمه ولا المقصود به ٠ وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه !

=

ولكنه ربما يمتاز عنه فى عرضها فى بعض كتبه على الأقل بالتوضيح والتعليل، الأمر الذى يدل اما على هضمه اياها ، لتأخره فى الزمن عن سابقيه : الكندى

=

واذا انا فى يوم من الايام حضرت وقت العصر فى « الوراقين » ، وبيد دلال « مجلد » ينادى عليه ، فعرضه على فرددته متبرما معتقدا الا فائدة فى هذا العلم • فقال لى : اشتر منى هذا فانه رخيص ، ابيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه ! فاشتريته فاذا هو كتاب ابى نصر الفارابى فى « اغراض كتاب ما بعد الطبيعة » •

ورجعت الى بيتى ، واسرعت فى قراءته ، فانفتح على فى الوقت اغراض ذلك الكتاب — لارسطو ، بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب • وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يوم بشيء كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى •

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار فيه الأطباء ، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فاجروا ذكرى بين يديه وسألوه احضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته ، وتوسمت بخدمته فسألته يوما الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فاذن لى • فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد • فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته أيضا من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد • فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه • فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها • وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى انضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شيء •

عصر التأليف :

وكان فى جوارى رجل يقال له : « أبو الحسين العروضى » ، فسألنى أن أصنف كتابا جامعا فى هذا العلم • فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم — سوى الرياضى — ولى اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمرى •

وكان فى جوارى أيضا رجل : يقال له « أبو بكر البرقى » — خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له ••• فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلد ، وصنفت له فى « الاخلاق » كتابا سميته كتاب « البر والاثم » • وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ، فلم يعد يعرفهما أحد ينتسخ منهما •

ثم مات والدى ، وتصرفت بى الاحوال وتقلدت شيئا من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة الى الارتحال عن « بخارى » والانتقال الى « كركانج » — قصبة خوارزم ، وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيرا • وقدمت الى الأمير بها ، وهو على بن مأمون، وكنت على زى الفقهاء اذ ذاك ، وأثبتوا لى مشاهرة ما يقوم بكفاية مثلى •

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى « نسا » ، ومنها الى « باورد » ومنها الى « طوس »
=

المعربى والفارابى التركى ، أو على استقلاله فى العرض دون تقيد بالنمط الذى وردت عليــه ٠

=

ومنها الى « سمنيقان » ومنها الى « جاجرم » ــ رأس خد خراسان ، ومنها الى « جرجان » ٠ وكان قصدى الامير « قابوس » ــ شمس المعالى قابوس بن ابى طاهر وشمكير بن زياد ابن وردان شاه الجيلى أمير جرجان وبلاد الجبل (طبرستان) ــ فاتفق اثنــاء هــذا اخـذ « قابوس » ، وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك ٠

ثم مضيت الى « دهستان » ، ومرضت بها مرضا صعبا ، وعدت الى جرجان ٠ فاتصـل أبو عبيد الجورجانى بى ، وانشات فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى　　　لــما غلا ثمنى عــدمت المشــترى

٠٠٠ هذا ما يرويه ابن سينا عن نفسه ــ نقــلا عن كتاب « اخبار العلماء باخبار الحكماء » للقفطى ، ص ٢٦٩ الى ٢٧٢ ، طبــع مطبعة السعادة بمصر ٠

يتم الحديث عن نواح مختلفة لحياته ابو عبيد الجورجانى ، الذى تتلمذ عليه ودامت صحبته له نحو ربع قرن ــ نقلا عن المصـدر السابق ، ص ٢٧٢ الى ٢٧٨ ــ وملخص الحديث :

فيما يتعلق بسعة المعلومات وتصنيف المصنفات يذكر : انه كتب فى الفلسفة والطب ، كما كتب فى اللغة وعالج الشعر ٠

وفيما يتعلق برحلاته يحكى : انه انتقل من « جرجان » الى « الرى » ، واتصل بسلطانها مجـد الدولة ، ثم خرج الى « قزوين » ، ثم الى « همذان » ٠ وهناك اتصل بـ « شـمس الدولة » ، وتولى فى عهده الوزارة مرتين ، وابعـده فى المرة الأولى لفتنة داخلية ٠ وبعـد وفاة شمس الدولة ، اتصل ــ ابن سينا ــ سرا ، كما يحكى مصاحبه ابو عبيد الجورجانى ، بأمير « أصفهان » « عــلاء الدين » ٠ وعندما انكشفت لأمير « همذان » هذه الصلة السريـة بين أمير أصفهان وابن سينا امر بايداع هــذا الأخير السجن بقلعة « فردجان » فى أطراف همذان ومكث بها اربعــة اشهر قال فيها هذا البيت المشهور :

دخـــولى باليقـــين كمــا تــراه　　　وكل الشك فى امر الخروج

وبعد خروجه توجه توا الى أصفهان ، واتصــل بأميرها « علاء الدولة » ٠ فكان يحضر مجالسه ، ويؤلف له ، واقام فى كنفه حتى مرض ٠ وفى مرضه سار معه عائدا الى همذان ٠ وهناك غلبة المرض وتوفى بها ــ فى سن الثامنة والخمسين ــ فى سنة ثمان وعشرين واربعمائة من سنى الهجرة ٠

وفيما يتعلق بعاداته : يذكر ابو عبيد انه كان لا يقرا الكتاب الذى يقع فى يده على الولاء والتتابع ، بل كان يتخير المشكل الصعب فيبدا به ٠ كما كان مولعا بالشراب ، وسماع الغناء ، ومجامعة النساء ٠

***

واذا كان ابن سينا ــ كما يتحدث ابو عبيد الجورجانى ــ كثير التنقل ، وكثير الاستيطان

ومع استقلاله فى عرض الفكرة ، لم يتخل عن الاعتراف بكل عنصر من عناصرها ، فضلا عن أن يتخذ موقفا سلبيا تجاه واحد منها · واستقلاله

=

فى مواطن مختلفة ، فانه كان مع ذلك مستمر الانتاج ، حتى يكاد يكون لكل بلد اقام به اثر من اثاره الفكرية ينسب اليه ···

فاذا كان ولد بـ « افشنة » ، وتتلمذ فى « بخارى » على ابى عبد الله الناتلى اول الامر : ثم اتم تكوين نفسه بنفسه ، فانه لم يغادر هذه البلدة الاخيرة الا بعد ما ألف فى سن الحادية والعشرين اول كتاب له — وهو المجموع ، وهو يجمع ضروبا مختلفة من معارف وقته ، عدا ضرب الرياضة منها ·

وفى « جرجان » ألف فى المنطق ما يسمى بـ « المختصر الأوسط » وقيل الأصغر ، وهو منطق كتابه « النجاة » فيما بعد · كما ألف فيها كتب : « المبدأ والمعاد » و « الأرصاد الفلكية » و « بداية القانون » — فى الطب ·

وفى « همذان » : أتم الكتاب الأول من « القانون » · كما أتم قسمى المنطق والالهيات من كتابه « الشفاء » ، وفرغ من قسمه الطبيعى ، ما عدا بابى الحيوان والنبات ·

وفى سجنه بقلعة « فردجان » بالقرب من همذان : ألف « حى بن يقظان » ·

وفى « اصفهان » : ألف كتابه « العلائى » ·

وفى الطريق منها الى « سابوخواست » : مع علاء الدولة اتم بابى الحيوان والنبات من القسم الطبيعى لكتاب « الشفاء » ، كما ألف كتاب « النجاة » ·وآخر كتاب صنفه فى الحكمة واجود كتبه فيها كتاب « الاشارات والتنبيهات » · وكان يضن به على غير اهله ، واوصى قارئه ان يضن به كذلك على من لا يصلح للحكمة ·

وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوى ، الذى يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ، بل كان يؤثر الاختلاط بغيره ، وبخاصة الطبقة الارستقراطية · فاختلط بـ « نوح بن منصور » سلطان بخارى ، وبـ « على بن مأمون » امير كركانج ، وبـ « شمس الدولة » امير همذان ، وبـ « علاء الدولة » امير أصفهان · كما اختلط بمجالس هؤلاء الأمراء وندمائهم ، من ارباب السياسة والعلم والأدب والفن ·

وربما لم يكن ابن سينا بسبب هذا الاختلاط ، أو لسعة دائرة اتصاله بالناس ، مستقرا فى اقامته ، كما لم يكن متعمقا فى ناحية من نواحى معارفه ، بل كان له فى كل ناحية منها نصيب يختلف فى العمق والسطحية والضيق والسعة ، باختلاف مدة التوفر عليها ومقدار الرغبة فى كل منها ·

وربما كان اسلوبه لهذا ولغيره طبعا ككثرة معالجة معارف وقته من السابقين عليه وكثرة توضيحها — كان أسلوبه خاليا مما يدل على التخصيص والتركيز ، كما كان كثير الاسهاب والتكرار فى شرحه وعرضه ·

***

يمكننا اذن ان نقول عن « ابن سينا » : انه فيلسوف ارستقراطى فى عشرته ، وشعبى فى فلسفته ، وفنان فى معيشته ، ومتصوف فى نظرته لآخرته ·

فى العرض ربما كان يبشر باستقلاله فى بناء الفكرة أو ينذر بهدمها ، لو أنه داخله قليل من الشك فى قيمة الفلسفة الاغريقية ، أو لم يجد للفارابى قبله محاولة واسعة النطاق فى الجمع بين أفلاطون وأرسطو والتوفيق بين الدين والفلسفة ، الأمر الذى يشير الى اعتقاده بحقيقة واحدة رغم اختلاف القائلين بها فى تصويرها والتعبير عنها ، وبالتالى يشير الى اعتقاده بمماثلة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية أو بوحدتها · وقد كانت الحقيقة الدينية موضع تقديره وتقديسه ·

واذا كان ابن سينا يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة حول الوجود وفى عناصر هذه الفكرة ، وقد تختلف عنه فحسب بأسلوب عرضه لها ، فان المؤرخ له حين يستعين بمصادره الفلسفية فى عرض الفكرة ذاتها عنده ، يجب – اتماما لتقديره – ألا يغمض فى العرض حق ميزته التى قد تتجلى فى التوضيح والبسط مرة ، وفى التعليل وطول النفس العقلى فيه مرة أخرى ·

ولو أسعفت مؤرخ فلاسفة المسلمين المصادر عن فلسفة الكندى ، فقدمت له أمثلة كثيرة لتعبيراته عن فلسفته ·· لكان حكم هذا المؤرخ على ثلاثتهم : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا – باختلافهم فى عرض الفكرة وصياغتها ، دون جوهرها وعناصرها أقرب الى الدقة ·

ابن سينا والوجود :

ابن سينا من أصحاب المذهب الثنائى فى الوجود ، ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود وعن الآخر بممكن الوجود ، كما رأى الفارابى وعلى نحو ما عبر · ولكن تعبير ابن سينا عن الطرفين ربما يكون أكثر وضوحا من تعبير الفارابى عنهما ··

فالفارابى يتحدث عنهما بقوله ، كما سلف :

« ··· أحدهما : اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى **ممكن الوجود**·

والثانى : اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى **واجب الوجود** ·

وان كان ممكن الوجود : اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره » (١) ·

---

(١) عيون المسائل : ص ٦٦ ·

فجعل القسمة أول الأمر : بين واجب معين هو الواجب الذى لم يسبق بامكان ، وبين الممكن ·· ثم بعد فقرة فى وصف الممكن ، عاد ليفهم القارىء أن هذا الممكن قد يوصف بالوجوب أيضا ، ودفعا للخلط بينه وبين مقابله قيد وجوبه بأنه من غيره · فالقول فى الواجب بذاته اعترضه وصف الممكن ، والقول فى الممكن اعترضه الحديث عن الواجب ·

وفى وصفه الممكن حكم عليه بانه لا يلزم منه محال ، بناء على فرض شق واحد من شقيه فقط ، وهو ما : « اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » ــ مع أن المحال لا يلزم أيضا فى حال فرض وجوده ، وهو الشق الآخر المقابل لعدم وجوده · فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه ربما يشعر القارىء فى تصوره الممكن أن هذا الشق يرجح على الآخر ، مع أن خصائص الممكن تتمثل فى مساواة أحد طرفيه للآخر : فى مساواة وجوده لعدم وجوده ·

ولكن ابن سينا ــ فضلا عن أنه تلافى مأخذ التعبير الذى أخذ على الفارابى فيما عبر به عن طرفى الوجود ، اذ جعل القسمة أول الأمر بين مطلق واجب وممكن ، وفى تحديده الممكن المقابل ــ لمطلق الواجب ــ علق حكم عدم المحال بفرض أى شق من شقيه ، وزاد فى الشرح والتوضيح عن طريق ضرب المثال ، وعبارة له فى ذلك تقول :

« ان واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال · وأن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال · والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ··

ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد لا يكون بذاته · أما الذى هو واجب الوجود بذاته : فهو الذى لذاته ، لا لشىء آخر أى شىء كان ، يلزم محال من فرض عدمه · وأما واجب الوجود لا بذاته : فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو صار واجب الوجود · مثلا : ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين · والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة »(١) ·

---

(١) « النجاة » ص ٢٢٥ ·

ويقول أيضا :

« تنبيه : كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره ، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون ·

فان وجب : فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو «القيوم» ·

وان لم يجب : لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا · بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا · وان لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الامكان · فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لا يجب ، ولا يمتنع · فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بحسب ذاته »(١) ·

فهنا زاد ابن سينا فى التوضيح والتقرير : فبعد أن قسم الموجود الى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاعلا ذات الموجود مناط القسمة ، شرح أن مراعاة الذات يحتم الثنائية فى القسمة الى الضربين اللذين ذكرهما ، ثم اكد هذه القسمة بما جعله نتيجة مستخلصة من هذا الشرح ·

ويسهب فى التوضيح والتعليل لهذه الثنائية بما يذكره بقوله :

« الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين : فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود ، وهذا الشىء فى حيز الامكان ·

ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة ··

··· وأيضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة · لأنه اذا وجد : فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم : حصل له العدم متميزا من الوجود · فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره ، أولا عن غيره · فان كان عن غيره : فالغير

---

(١) « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٤ ·

هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره : فمن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجسد فقد تخصص بأمر جائز غيره . وكذلك فى العدم . لأن هذا التخصيص : اما أن يكفى فيه ماهية الأمر ، أو لا يكفى فيه ماهيته . فان كان يكفى ماهيته لأى الأمرين حتى يكون حاصلا : فيكون ذلك الأمر واجبا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب ـ هذا خلف ! وان كان لا يكفى فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته : فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته ـ فله علة .

وبالجملة : فانما يصير أحد الأمرين واجبا (ضروريا) له لا لذاته ، بل لعلة . أما المعنى الوجودى فبعلة هى علة وجودية ، وأما المعنى العدمى فبعلة هى عدم العلة للمعنى الوجودى »(١) .

والفارابى يقرر أن وجوب الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن كونه ممكن الوجود فى ذاته ، فيقول فى عبارة مختصرة :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد .

ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة .

فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود .

وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها » (٢) .

وابن سينا يأتى بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب فى غير اجمال ، ويعلله من ذاته وبارتباطه بغيره ، فيقول :

« وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجوب بغيره فوجوب وجوده نسبة ما واضافة ، ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة .

---

(١) كتاب « الشفاء » : ص ١٩٩ ـ ٢٣٠ .

ومن هنا يصح ان يقال : ان قسمة الموجود الموزعة الى : واجب ، وممكن ، ومستحيل ـ انما هى فى الواقع للموجود الممكن بذاته . اذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكنا ، ورعاية وجود علة له تجعله واجبا . ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلا . كما أن استحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته .

(٢) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ .

فاعتبار الذات وحـدها لا يخلو ٠

اما ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود ٠

أو مقتضيا لامكان الوجود ٠

أو مقتضيا لامتناع الوجود ٠

ولا يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع الوجود ، لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لم يوجـد ولا بغيره ٠

ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، فقـد قلنا : ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره ٠

فبقى :

ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ٠

وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود ٠

وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود ٠

وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود »(١) ٠

ثنائية الممكن فى الاعتبار الذهنى ، ووحـدته فى الخارج :

واذا تحـدث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو : الى واجب وممكن بالأسلوب الذى رأيناه ، والذى يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل فى تقرير المطـلوب ، فحـديثه عن الممكن وعن ثنائيتـه هـو كذلك بنفس الأسـلوب وخصائصه ٠ وهو فى الوقت نفسه لم يخرج عن الحـدود التى ترسـم فكرة أستاذه الفارابى ، سواء من حيث تقريره للنظرة الاغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أو من حيث توفيقه بينها وبين الاسلام ٠

---

(١) كتاب النجاة ، ص ٢٢٥ ــ ٦ ٠

ومحصل الفكرة الأرسطية فى الممكن ، كما ذكرت هنا مرارا : أن هـذا العالم المشاهد مكون من أشياء جزئية ، وأن هـذه الأشياء لو الغى اعتبـار تشخصها لاشتركت جميعها فى أمر واحـد ، وهو أنها كانت ممكنة الوقوع والحصول ، بدليل وقوعها بالفعل • فالشىء اذن ممكن باعتبـار اصله ، اى اذا لوحظ قبل تشخصه ووقوعه •

والممكن على هـذا الاعتبار ينظر اليه من وجهين : ينظر اليه حال تجرده مـن التشخص وينظر اليه بعـد طـروء التشـخص عليـه ، وفى حـال تجرده عـن التشـخيص يكون متصورا عقلا فحسب ، او حقيقـة ذهنيـة فقط : « ••• فلا كلى عام فى الوجود (الخارجى) ، بل وجود الكلى عاما انما هو فى العقل ، وهى الصورة التى فى العقـل التى نسبتها بالفعـل أو القوة الى كل واحد ، واحدة » (١) ، بينما فى حال تشخصه يكون واقعـا بالفعل وموجودا فى الاعيان • والحـديث عن الشىء هو نفس الحـديث عن « الممكن » فى الروح والجوهر • فيقال أيضا : ان الشىء له حالان : حال تصوره ذهنا فقط ، وحال وقوعه ووجوده فى الاعيان • وذلك اما باعتبار تجرده عن التشخص ، أو باعتبار تشخصه •

وبهـذين الاعتبارين للممكن أو الشىء يقال . ان الممكن أو الشىء صاحب ثنائية ، وأن طرفى هـذه الثنائية متغايران ، كما أن « حقيقة » الممكن أو الشىء ليست عين « وجوده » ووقوعه فى الخارج • اذ هـذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلا ومجردة عن التشخص ، بينما الوجود متشخص يدرك باحدى الحواس •

وتغاير طرفى الممكن على هذا النحـو ـ لأن سببه الاعتبار ـ لا يمنع أن يكون وجوده الخارج ممثلا لحقيقته الذهنية ، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة فى الخارج ، وصاحب ثنائية فى الاعتبار • وبعبارة أخرى ، لا يكون هـذا التغاير الاعتبارى مؤديا الى أن « حقيقة » الممكن مستقلة تماما من كل وجه ، اذ استقلالها انما هو فى التصور الذهنى فحسب ، ولا يتعـدى دائرة الذهن الى نطاق التحقق والوقوع • بل عنـد الوقوع فى الخارج يذهب فيـه استقلال الحقيقة فى التصور ، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه •

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢١ •

والشهرستانى يعبر عن هذه الفكرة منسوبة لابن سينا فيما يلى . « فلا كلى عـام فى الوجود ، بل الكلى العام بالفعل انما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة وصورة » ـ الملل والنحل ص ٧٠٨ اخراج بدران •

وهذان الطرفان للممكن أو للشيء المتغايران بالاعتبار ، والمتحدان فى الوجود العينى ، يأخذان أسماء مختلفة حسب موضوع البحث الفلسفى الذى يعالج فيه الممكن أو الشيء :

ففى دائرة البحث الميتافيزيقى : يأخذ الطرف الأول وهو الطرف الذهنى اسم « المادة » أو الذات والحقيقة ، ويأخذ الثانى وهو الطرف الخارجى اسم « الصورة » أو الوجوب والوقوع ·

وفى البحث المنطقى : يستبدل اسم الماهية بالمادة فى الأول ، وتستبدل الهوية بالصورة فى الثانى ·

وكثيرا ما يكون الحديث عن الشيء أو الممكن فى أحد البحثين باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك يدعو من غير شك الى بعض الغموض واللبس فى تصوير الفكرة الأساسية نفسها ·

تلك هى خلاصة الفكرة الأرسطية عن الممكن أو الشيء ، والتى قبلها كل من الفارابى وابن سينا ، وحافظا على جوهرها ، وان كان حديث ابن سينا عنها فى بعض كتبه يتميز عن حديث سابقه بالوضوح فى الشرح والاسهاب فى التعليل ، كما أسلفنا ·

وابن سينا يتحدث عن « ثنائية » الشيء أو الممكن بأساليب متعددة ، وعناية تتجه مع كثرة الأساليب الى ابراز طرفى هذه الثنائية وتأكيد المغايرة بينهما ،بالاعتبار طبعا · يقول مثلا :

« تنبيه : الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده ، واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية ·

وأما من حيث وجوده : فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من أحدهما (السطح والخط) ، وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية ، التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية » (١) ·

---

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٢ ·

فلم يقف عند تقرير ثنائية الممكن أو الشيء تقريرا نظريا فحسب ، انه يعلن أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجي وغير هويته • ثم يبرهن نظريا أيضا على هذه المغايرة بسلب النقيض : وهو أنه لو كانت ماهية الشيء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للآخر ، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى فاعلة - لم يقف عند حد ذلك بل وضح هذا التقرير النظري للمغايرة ، ووضح البرهنة النظرية عليها بمثال من العلم الرياضي : فأتى بمثال المثلث ، ووضعه أمام الراغب في فهم هذه الحقيقة موضع التأمل ، كي يأخذ معه المتفهم ويصل به في يسر عن طريق هذا المثال ونحوه الى اقرار المغايرة والموافقة عليها • والتمثيل عادة نوع آخر من التوضيح والشرح للممثل له ، بعد التعبير عنه ، أو هو ضرب آخر من التعبير عنه •

ولم يكتف ابن سينا بذكر المثلث ولفت نظر المتفهم ليصل نفسه الى ما أراده له من اقرار المغايرة بين طرفي الممكن ، بل عاد يسير معه في أجزاء المثل نفسه ويرشده بأسلوب تقريري الى ما فيه من تأكيد لما أراد تصويره له • فهو بعد أن ذكر ما تقدم ، يقول :

« تنبيه : اعلم انك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك : هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ، أم ليس - بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح - لم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان »(١) ؟

فابن سينا يريد أن يقول : ان تصور الانسان لمعنى الشيء وماهيته غير كاف في الدلالة على أنه يعترف بوجوده في الأعيان والأشخاص ، فقد يتصور معناه ويشك في تحققه في الخارج • ولو كانت ماهية الشيء وهويته ، أو معناه ووجوده واحدا ، لكان تصور الانسان للمعنى كافيا في أن يتصور وقوعه في الخارج ، ومانعا من الشك في هذا الوقوع • فالشك من الانسان ، أو عدم التلازم في نظره بين حقيقة الشيء ووجوده ، وعدم متابعة أحدهما للآخر متابعة ضرورية ، ينبيء عن التغاير بينهما قطعا ، ولو بالاعتبار •

ويسترسل - في نص آخر - في تقرير هذه المغايرة بين حقيقة الشيء ووجوده ، فيضعها موضع المعلوم الذي يكاد يكون مفروغا من العلم به ومسلما به في الجدل ، ويقيم عليها زيادة في التأكيد برهانا من طريق آخر ، فيقول :

---

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٩٣ •

« ونرجع ، فنقول : انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة ، وهى ماهيته · ومعلوم أن « حقيقة » كل شيء الخاصة به غير « الوجود » الذى يرادف الاثبات · وذلك ، لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما فى الأعيان، أو فى الأنفس ، أو مطلقا يعمهما جميعا (فى الأعيان والأنفس) ، كان لهذا معنى محصل مفهوم » (١) ·

فهو رغم عباراته المتعددة ، لم يخرج فى تصوير الممكن عن الدائرة الاغريقية ، وهى تلك التى سار فيها الفارابى قبله ، غير أنه يمتاز عنه بزيادة التقرير والتوضيح للفكرة كما شاهدنا ·

وجود الممكن فى الخارج ليس من طبعه :

ولكن هناك بقية أخرى للفكرة الأرسطية عن « الممكن » وراء الثنائية : وهى أن ارسطو يرى فى الوجود الخاص للممكن أنه فى حصوله ووقوعه ، يتوقف على أمر آخر مغاير للممكن جملة يدفعه الى الانتقال من حاله العام الى هذا الحال الخاص · والمغاير له هو الواجب الذى لم يسبق بامكان ، هو واجب الوجود من أول الأمر · ولكن ليس هذا الدفع فى صورة فعل ، أو ايجاد ، أو خلق له ، أو ما شاكل ذلك ، مما يدل على أن الممكن ليست له أية خصيصة ذاتية تعينه على الحركة والنقلة ، بل فى صورة : أن هذا الواجب الذى لم يسبق بامكان ـ لما له من الكمال المطلق والجمال المطلق ـ يجذب الممكن نحوه ، فيسعى هذا الممكن ويتحرك فى اتجاهه من طبعه وذاته · ومظهر سعيه أنه يجب أو يقع ويوجد بعد ان كان متصورا أنه يقع ويوجد · وتمام مظهر سعيه هذا هو فى وقوعه على نحو « الصورة النوعية » لأفراد النوع الواحد ، ثم على نحو « الصورة المحضة » للعالم كله ، التى هى واجب الوجود · ومنتهى غاية الممكن ، اذن ، أن يكون على قرب من الصورة المحضة، وشبيها بها ·

وابن سينا ـ كالفارابى ـ يقر أرسطو على أن تحريك الممكن من حال امكانه الصرف الى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته ، وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له فى طبيعته وذاته ، هو الواجب بذاته · كما يوافقه على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له من كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى

---

(١) كتاب الشفاء : ص ٢٩٥·

أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى لأن يكون شبيها به • ولكنه من ناحية أخرى -تلبية للدين - لا يقر ابن سينا ارسطو على أن التحريك يبدو فى صورة الجذب والانجذاب فحسب ، بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وايجاد ، وأن صاحب الفعل أو الخلق والايجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله أثر من اثار فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وايجاده •

وابن سينا هنا - فى الحديث عن وقوع الممكن - ان جارى أرسطو فى ناحية وخالفه فى ناحية أخرى على هذا النحو ، ووافق الفارابى قبله سواء فيما جارى فيه أرسطو أو خالفه فيه ، فميزته عن الفرابى هنا قد تتجلى أيضا فى التعبير والصياغة •• يقول :

« اشارة : ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن •• فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره »(١) •

« ••• وأيضا فان كل ممكن الوجود : فاما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما • فان كان بذاته : فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود • وان كان بسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، واما ان يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال •• فيجب اذن أن يكون وجوده مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما واجب الوجود بغيره »(٢)

والذى يغاير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن العقل يحصر قسمة الوجود فى الضربين • ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون رعاية اعتبار اخر ، يؤدى حتما الى أن أمرها لا يخلو من أن يدخل تحت واحد منهما • ويقول أيضا فى نص آخر :

« اشارة : قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة • ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشيء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو سبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم فى الوجود ، ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود »(٣) •

---

(١) كتاب الاشارات : ج ١ ص ١٩٥ • (٢) كتاب النجاة : ص ٢٢٦ - ٢٢٧ •

(٣) كتاب الاشارات : ج ١ ص ٢٠٠ •

فابن سينا يذكر أن وقوع الممكن وحصوله فى الخارج ليس من طبيعته اذن ، وأن وجوده ليس من ذاته • وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة ليست سببا فى حدوث هويته •

وهو الى هنا يحكى الفكرة الأرسطية فى جوهرها ولا يتجاوز بها النطاق الذى رددها فيه الفارابى • ولكنه يزيد على الفارابى من غير شك فى توضيح الفكرة وتقريرها ، لأنه رتب على حصول المخالف لها ، وهو كون ماهية الشيء سببا فى هويته ، وقوع تناقض • والتناقض أمارة عقلية على استحالة وقوع ما يؤدى اليه • وبين التناقض على وجه : أن ماهية الممكن من حيث هو ممكن صورة عقلية فحسب ، محتملة لأن توجد فى الخارج والا توجد • ففرض اعتبار انها سبب وجوده فى الخارج يؤدى الى تصور انها موجودة فى الخارج قبل وجود الممكن خارجا ، بحكم أسبقية السبب على مسببه • وكونها موجودة قبل وجود الممكن خارجا يساوى كونها موجودة قبل أن توجد هى نفسها ، اذ وجودها نفسها فقط ضمن وجود الممكن خارجا ، أى ضمن هويته •

ثم هو ـ ارضاء للدين ـ لم يجار الفكرة الأرسطية فى تصوير تحريك الواجب بذاته للممكن لذاته • بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا أمال الفلسفة نحو الدين • وأصبح الواجب لذاته فى نظره ـ بعد أن كان فى نظر أرسطو معشوقا فحسب ـ فاعلا أيضا ، ويشرح ذلك بقوله :

« ••• فتعقله ـ أى تعقل الأول ـ علة للوجود على (نحو) ما يعقله • ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره • وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما ، مباينا لذاته »(١) •

قدم العالم وحدوثه :

والآن نرى من لوازم اطلاق واجب الوجود بذاته على الله ، أن ليس الله سبحانه وتعالى حالة منتظرة ، بل كل ما له وقع من أول الأمر ، ولم يعد الذهن البشرى يترقب خاصة من خواصه تحدث له ولم تكن قائمة به وقت أن تصوره واجبا بذاته • ونرى انه كان من نتائج التوفيق بين الدين والفلسفة

---

(١) كتاب النجاة : ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ •

أن الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل ، وأن ايجاده وفعله وقع من أول الأمر وقت أن تصوره العقل الانسانى ، واستحال الا يكون له على هـذا النحو ، وبالتالى استحال أن يتصور الذهن بعـد ما تصور « الأول » واجبـا بذاته وموجـدا ، وقوع العـالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل لـه ، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة ٠

« ٠٠٠ فقـد وضح ما قـدمناه من وجود حركة لا بدء لها فى الزمان ، وانما البـدء من جهة الخالق ، وانما هى (الحركة) السماوية »(١) ٠

ويبـدو أن ابن سينا ــ هنا فى مصاحبة العالم فى الوقوع لواجب الوجود بذاته ــ فى توفيقه بين الدين والفلسفة قـد يكتفى بتجويز العقل لقـدم العالم قـدما زمانيا ، دون حاجة الى التشـدد فى أن يذهب أبعـد من ذلك الى ما تطلبه فكرة « الواجب » من لزوم قـدمه فى الزمان لزوما عقليا ، ويشير الى ذلك قوله :

« تنبيه : الشيء قـد يكون بعـد الشيء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمـكانية ، وانما نحتـاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يمتنع أن يكون فى الزمان معا ٠ وذلك اذا كان وجود هـذا

---

(١) النجاة ص ٢٥٨ ٠

ويحكى الشهرستانى عن ابن سينا فى مصاحبة العالم فى الوقوع لواجب الوجود انـه يرى لزوم ذلك على الوجه الآتى :

« ٠٠٠ والفعل الصريح الذى لم يكتب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميـع جهاتها واحدة ، وهى كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء وفيما قبل وهى الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شيء ٠ فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث أمر لا محالة من . قصـد ، أو ارادة ، أو قدرة ، أو تمكن ، أو غرض » ٠ ولأن الممكن ــ وهو أن يوجد ولا يوجـد ــ لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له أن يوجد الا بسبب ٠ واذا كانت هذه الذات موجودة ولا مرجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح فى هذه الذات ، والا لكانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبـل ولم تحدث لهـا نسبة أخرى فيـكون الأمر بحاله ، ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله ٠ واذا حدث لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد أن يحدث فى ذاته أو مباينا عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك وبالجملة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث فى ذاته ، أو مباين عن ذاته ، ولا نسبة أصلا فيلزم ان لا يحدث شيء أصلا وقد حـدث ٠ فعلم انه انما حدث بايجاب من ذاته ، وانه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان ، بل سبقا ذاتيـا من حيث انه الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهـو محتـاج الى الواجب لذاته ٠ فالممكن مسبوق بالواجب فقط والمبدع مسبوق بالمبدع فقط لا بزمان » ٠ ص ٧١٨ ــ ٧١٩ (اخـراج بدران) ٠

عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هـذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول ٠٠٠ »(١) ٠

ودفعا لأى لبس فى أن تجويز قـدم العـالم ، أو لزومه لزوما عقليا ، ومصاحبته زمنيا فى الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدى الى مظنة الاكتفاء الذاتى للعالم وعـدم حاجته الى خالق فاعل له ـ الأمر الذى يناوىء العقيدة ، بين ابن سينا ، أن هـذا التجويز ، بله الالزام العقلى ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة اليه ، لأن حاجته الى ذلك قائمة على طبيعته ، فهى ضرورة من ضروراته ٠ والله والعالم وان اصطحبا فى الوجود زمانا ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجده ، وهو الله ٠

« ٠٠٠ ولكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقـدم منه ، لأن كل علة أقـدم فى وجود الذات من المعلول ، وان لم يكن فى الزمان ٠٠ وأيضا فان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ، ومتوقف عليه»(٢)

« ثم أنت تعلم أن حال الشىء الذى يكون للشىء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية ٠ وكل موجود عن غيره يستحق العـدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل انما يكون له الوجود عن غيره ، فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود ، وهو الحـدوث الذاتى »(٣) ٠

فالجمع بين قـدم العالم قـدما زمانيا وحـدوثه حـدوثا ذاتيا دعى اليه الحرص على الفلسفة والدين معا ٠ ومع هـذا قـد لا يرضى هـذا الجمـع الفلسفة على حـدة ولا الدين على حـدة ٠ وبالأحرى قـد لا يرضى بعض رجال الفلسفة ، كما لا يرضى بعض رجال الدين ٠ وكـذلك الشأن فى كل عملية من عمليات التوفيق بين الدين والفلسفة ، قلما يجـد فيها رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهته مستقيمة وهـدفه واضحا من غير التواء وتعريج ٠

واذا قارنا نصوص ابن سينا بنصوص الفارابى فى هذه الناحية (٤) ، تبين لنا ميزة ابن سينا عن سابقه بالوضوح فى الشرح واستخلاص المطلوب ٠

---

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٢٩ ٠ (٢) النجاة : ص ٢٢٧ ٠

(٣) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٠ ٠

(٤) فى كتاب « فصوص الحكم » ص ١٢٨ ، وكتاب « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » ص ٩٣ ، ٩٤ ٠

الوساطة أو فكرة العقول عنـد ابن سينا :

قررنا غير مرة أن « الوجود » فى نظر الفلسفة التى اخـذ بها المسلمون وفى نظر الاسلام ايضا ، له طرفان ·· تعبر الفلسفة عن احـدهما : باسـم « الواجب » الذى لم يسبق بامكان · وعن ثانيهما : « الممكن » الذى اذا وجب كان وجوبه من غيره ، بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم « الله » وعن الثانى باسم « ما سواه » ·

ويلاحظ ان الفلسفة والدين ان أقر كل منهما بطرفين متقابلين فى الوجود، يذكر كل واحـد منهما كـذلك ـ فى ثنايا الحـديث عن الوجود ـ ثلاث طبقات منه ، ترجع اثنتان منها الى احـد هـذين الطرفين ، بينما يظل الطرف الآخر محتفظا بتفرده ووحـدته ·

وهـذه الطبقات الثلاث فى تعبير الفلسفة هى :

الواجب ·

عالم الأفلاك ·

عالم العنـاصر ·

وفى تعبير الدين :

اللـــه ·

السموات ·

الأرض ·

ويتبع تعـدد الوجود الى هـذه الطبقات ، الاختلاف فى قيمتها منسوبا بعضها الى بعض · فالواجب لذاته فى نظر الفلسفة : أسمى من عالم الأفلاك وعالم العناصر ، وبالتالى عالم الأفلاك اسمى من هـذا الأخير · والله فى نظر الدين : أرفع من السموات والأرض ، وتليه فى المرتبة السموات ثم الأرض ·

ولو أريد ترتيب هـذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها فى السمو والرفعة ·· لكان الواجب لذاته أو الله فى القمة العليا ، يليه الى أدنى عالم الأفلاك او السموات ، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها من كائنات ـ وفى مقـدمة هـذه الكائنات الانسان ·

فعالم الأفلاك أو السموات : النقطة الوسطى بين متناه فى الرفعة والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله ، وبين ما يبعد عنه كثيرا فى الدرجة وهو عالم العناصر أو الأرض • وكما يصور عالم الأفلاك النقطة الوسطى بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير ، يمثل بالتالى الصلة بينهما •

ولأن الفلسفة الافريقية تنظر الى الأفلاك على أنها أجرام لها نفوس ، تحركها بطريق الشوق عقول مفارقة أو مجردة ، كان لهـذه الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتى الوجود السابقتين المتفاوتتين تفاوتا كبيرا فى القيمة ، فتذكر أن عقول الأفلاك ـ بدل التعبير بعالم الأفلاك على الاطلاق ـ هى الحلقة الوسطى ، وأنها التى تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر •

ولأن الدين يرى أن السماء مقر المـلائكة ، كان لرجاله أن يذكروا أيضا أن المـلائكة ـ بدل التعبير بالسموات على الاطلاق ـ هى الصلة بين الله والعالم الأرضى •

وهكـذا •• هناك فى نظر الفلسفة :

الواجب لذاته •

ثم عقول الأفلاك •

ثم عالم العناصر •

وفى نظر الدين ورجاله :

اللـــه •

فالمـلائكة •

فعالم الكائنات الأرضية •

وكما نلاحظ ما تقـدم ، نلاحظ أيضا أنه ـ كنتيجة للتوفيق بين الـدين والفلسفة ـ يطلق على الله اسم « الواجب لذاته » • وهـذا الاطلاق يستتبع أن نتصور : أنه قـد يعبر عن الحلقة الوسطى أو عن مركز الصلة مرة بالعقول ، وأخرى بالمـلائكة أو بعالم الأمر ، وعن الطبقة الدنيـا مرة بعالم العنـاصر وأخرى بعالم الأرض أو عالم الخلق •

واذا كان ابن سينا من أوضح الموفقين بين الدين والفلسفة ، فننتظر منه أن يعبر فى غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بـ « الله » أو بـ « واجب الوجود » أو بهما معا ، وأن يتصور « ما سوى الله » أو « الممكن » ــ وهو فى جملته أقل قيمة ومنزلة فى نظره من الله أو الواجب ــ على أن منه ما يقترب من الله فى الرتبة والقيمة ومنه ما يبتعد عنه ، وأن يعبر عن ذلك الذى يلى الله فى الرتبة والقيمة بـ « العقول » مرة « والملائكة » أو « عالم الأمر » أخرى ، وعن هذا الذى يبعد عن درجة الله والواجب بـ « عالم العناصر » مرة ، و « الأرض » أو « عالم الخلق » مرة أخرى ·

وهذا الذى يصح أن نترقبه منه نجده قد ذكر منسوبا اليه فى كتبه ــ كما وجدناه مذكورا عند أستاذه الفارابى قبله ــ ولكن نجده هنا أكثر وضوحا مما عثرنا عليه هناك ·

فابن سينا ــ كالفارابى ــ له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة ، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر ينتسب الى المصطلحات الفلسفية ·

والرسالة الثالثة من كتابه « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ··· (١) تميل الى التعبير الدينى ككتاب « فصوص الحكم » للفارابى ، وكتاب « النجاة » يميل الى التعبير الفلسفى على نحو كتاب « عيون المسائل » لأستاذه المعلم الثانى ·

والله ، وهو الواجب لذاته أيضا ، فى نظر ابن سينا ــ كموفق بين الدين والفلسفة ــ لابد أن يكون فاعلا ومؤثرا فى غيره ، وغير الله هو الممكن الذى يتمثل فى عالمى العقول والعناصر ، وذلك لأن الدين يوحى بنسبة الفاعلية والتأثير فى الكون الى الله تعالى ·

ولكن اذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو ، فلا بد أيضا ــ مراعاة للفلسفة ــ أن يتصور فى جانب الله أنه لا يصدر عنه العالمان دفعة واحدة ، عالما العقول والعناصر ، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة لأن نقل « الواجب » الى الله والتعبير به عنه ليس نقلا لفظيا صرفا مجردا عما يحمله من مدلول ، يوضع بجانب التعبير الدينى بالله ، بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب فى الفلسفة من خصائص ، وهى خصائص تحول فى التصور الذهنى ــ على الأقل فى نظر القائلين بفكرة واجب الوجود ــ بين أن يتصور

---

(١) صفحة ٦٣ ·

العقل وقوع الكثرة عن « الواجب » دفعة واحدة وبين أن يحتفظ له بتلك الخصائص • واخص خصائص الواجب البساطة فى وحدته ، سواء فى واقع الأمر أو التصور الذهنى ، وفرض وقوع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضى أن يكون هناك تعدد فى جانبه ولو بالاعتبار والجهة • فلا بد فى تصور وجود المرتبة التالية له — وهى عقول الأفلاك — أن يتصورها الذهن على نحو : أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات ، وأن تكثر بالاعتبار ، تفاديا للكثرة ولو كانت اعتبارية فى ناحية الواجب •

« تنبيه : مفهوم ان علة ما يجب عنها (أ) غير مفهوم ان علة ما يجب عنها • (ب) واذا كان الواجب يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم، مختلفتى الحقيقة :

— فاما ان يكونا من مقوماته •

— أو من لوازمه •

— أو بالتفريق — احداهما من مقوماته والأخرى من لوازمه •

فان فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا ، فتنتهى هى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين : اما للماهية ، واما لأنه موجود ، واما بالتفريق : احداهما للماهية والأخرى للوجود • فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس احدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة »(١) •

عالم الأفلاك :

ولجملة السماء محرك هو المحرك الأول ، وهو واحد • ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من افلاكها محرك خاص غير مفارق له ، هو ما يسمى بـ نفس الفلك ، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك • فعقول الأفلاك متعددة ، ونفوسها أيضا متعددة ، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحد هو المحرك الأول •

« وانت تعلم ان جوهر هذا المحرك الأول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد ، وان كان لكل كرة من

---

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٥ •

كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومشوق معشوق يخصه ـ على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلى الحكمة المشائية ، فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) . وغير المفارقة (النفوس) ، التى تخص واحدا ، واحدا منها ··· والأشبه ، والأحق ، وجود مبدأ حركة لكل فلك له على انه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق ··· ثم القياس ـ فضلا عن أنه كلام المعلم الأول والمشائين ـ يوجب هذا : فانه قد صح لنا أيضا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ، ومختلفة : فى الجهة ، وفى السرعة ، والبطء · فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذى للآخر ، ومشوق غير الذى للآخر · والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء ·

وقد بينا أن هذه المشوقات خيرات محضة ، مفارقة للمادة ، وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى المبدأ الأول ، فتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها »(١) ·

وكأنه فى محيط الفلك هناك ثلاثة أمور : جرم الفلك أو جسمه ، ونفس الفلك وهىمصدر الحركة المباشرة لهذا الجرم فى اتجاه خاص ، وعقل مفارق هو هدف هذه الحركة المباشرة أو هو المعشوق الخاص بـ « نفس » الفلك · ونفس الفلك وان كانت المصدر المباشر لتحريك جرمه ، الا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث انه الغاية الخاصة التى تنجذب نحوها نفس الفلك ·

لكن لماذا لا يكون العقل المفارق الذى هو المعشوق الخاص للفلك محركا مباشرا لحركته دون حاجة الى مصدر آخر قريب منه يناط به تحريكه المباشر يسمى النفس ، وبذا يكتفى بعقل وجرم فقط لكل فلك ؟

ابن سينا ـ فوق التجائه فى ذلك للمعلم الأول والمشائين ـ يعلل عدم الاكتفاء بالعقل المفارق ، والحاجة معه أيضا الى « نفس » لكل فلك ، بأن شأن العقل المفارق كلى ثابت · فارادته ـ لذلك ـ كلية،وتصوره كلى،ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة · ولكن لما كان لكل فلك فى حركته اتجاه خاص به ، وجب أن يكون محركه المباشر ذا طابع جزئى وأن يكون تحريكه فى اتجاه معين فحسب ، كما يجب أن يكون تصوره جزئيا ، وارادته

---

(١) النجاة : ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ ·

وفق الاتجاه المعين فى تحريكه ووفق تصوره الجزئى · وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بـ « نفس » الفلك ·

« ونقول : انه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة (١) ··· لأن الحركة ان كانت عن ارادة متجددة جزئية ، فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه (٢) ··· فاذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة ، وان كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده الى شبه تخيل · وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضره المعقول دائما ، ان كان معقولها كليا عن كلى أو كليا عن جزئى ــ على ما أوضحناه ·

فاذا كان الأمر على هذا ، فالفلك متحرك بالنفس ، والنفس مبدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجددة الصورة والارادة ، وهى متوهمة أعمالها ادراك المتغيرات الجزئية ، وارادة الأمور الجزئية بأعيانها ، وهى كمال جسم الفلك وصورته · ولو كانت لا هكذا ، بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا ··· لا يتغير ولا ينتقل ، ولا يخالطه ما بالقوة ·

والمحرك القريب للفلك ان لم يكن عقلا ، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك · فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية ، مجردة عن المادة ، لا تتحرك ولا بالعرض : وأما النفس المحركة ــ كما تبين لك ــ جسمانية ، ومستحيلة متغيرة ، وليست مجردة عن المادة ، بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا ، الا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة · وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ، وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقة ، كالعقل العملى فينا ··· وبالجملة ادراكاتها بالجسم ·

ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه ، اذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه فى أن تحرك ، والا لاستحالت ولكانت مادية ــ كما بين هنا ــ فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر · وذلك الآخر (الذى هو النفس) محاول للحركة ، مريد

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٩ ·　　(٢) المصدر السابق : ص ٢٦٠ ·

لها ، متغير بسببها ··· والذى يحرك المحـرك من غيـر أن يتغيـر بقصـد واستئناف ، فهو الغاية والغرض الذى ينحو المحرك وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق (١) ·

وقـد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يتوصل اليه البتة بالحركة ، بل شيئا مباينا ، وبان الآن أنه ليس جسما ـ اذ أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى يؤمها ، فيدخل فى حركة الفلك معنى قسرى، وقـد قلنا ان مبـدأ هـذه الحركة ليست طبيعة ـ فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشىء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها · ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصريات وما يتولد عنها ، ولا أجسام ولا أنفس غير هـذه ··· فبقى أن يكون لكل واحـد منها شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصـه · وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التى لها لأجل ذلك ، وان كنا لا نعرف كيفيـة وجوب ذلك وكميته · وتكون العلة الأولى (الواجب الذى لم يسبق بإمكان) متشوق الجميع بالاشتراك ·

فهذا معنى قول القدماء : ان للكل محركا واحدا معشوقا،ولكل كرة محرك يخصها ، ومعشوق يخصها · فيكون اذن لكل فلك « نفس » محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل (أى تصور للجزئيات ، وارادة للجزئيات ، ويكون (أى الفلك) ما يعقله من الأول وما يعقله من المبـدأ الذى يخصه القـريب منه ، مبـدأ يشوقه الى التحريك · ويكون لكل فلك (أيضا) عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى أنفسنا ، وأنه مثال كلى عقلى لنوع فعله ، فهو يتشبه به ···

وكان عـددها (عقول الأفلاك) عشرة بعـد « الأول » :

ـــ أولها المحرك الذى لا يتحرك : وتحريكه لكرة الجرم الأقصى ·

ـــ ثم الذى هو مثله ··· لكرة الثوابت ·

ـــ ثم الذى هو مثله ·· لكرة زحل ·

وهكـذا ··· حتى ينتهى الى العقل الفائض على أنفسنا ، وهو عقـل العالم الأرضى ، ونسميه نحن الفعال ·

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ ·

وان لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عددا • وكانت على مذهب المعلم الأول قريبا من خمسين فما فوقها ••• وآخرها العقل الفعال ••• »(١) •

فهنا ، فى عالم الأفلاك عبارات ، أواصطلاحات أربعة :

« المحرك الأول » الذى لا يتحرك : وهو العقل الأول من سلسلة عقول الأفلاك ، الناشىء مباشرةعن الواجب لذاته • وهو واحد بذاته غير متكثر فيها ، وان تكثر بعد ذلك بالاعتبار • وهو المحرك العام لجملة السماء ـ وان كان لكل فلك فى جملة السماء محرك خاص به ـ وهو المعشوق لجميع الأفلاك، وان كان لكل فلك معشوق خاص به ، هو عقله المفارق له •

و « عقل الفلك » : وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا غير مباشر ، وهو مفارق له ، ومعشوق له ، وغاية له •

و « نفس الفلك » : وهى القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا مباشرا فى اتجاهه الخاص به • وحاجة الفلك مع هذه النفس الى عقل مفارق ـ هو محرك له أيضا ـ لأجل دوام الحركة واستمرارها •

و « جرم الفلك » أو جسمه : وهو الجزء المادى ، الأثيرى ، فى الفلك• وهو الذى يتحرك بناء على تحريك محركه القريب ، الذى هو النفس •

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير الى موجودات يمكن أن تدخل تحت أنواع ثلاثة فى عالم السماء :

النوع العقلى : وهو نوع القوى المدبرة المفارقة ، بما فيها المحرك الأول ، لأنه عقل أيضا •

والنوع النفسى : وهو نوع القوى المدبرة المتصلة بالأجسام الفلكية •

والنوع الجسمى : وهو النوع القابل للتدبير والتحرك •

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة فى منزلة الكمال •• أدخلها فيه : العقل ، ثم النفس ، ثم الجسم •

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ •

ولكن ، هل وجود هـذه الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ضرورة من ضرورات العقل والمنطق ؟

وهل تفاوتها فى المنزلة من ضرورات العقل أيضا ؟

أم أن أصحاب التفلسف فى القـديم القائلين بها ، لم يستطيعوا التخلص من الايمان بتنوعها وتفاوتها ـ كأثر باق فى نفوسهم من آثار عقيـدتهم الشعبية الأولى ، فكان تفلسفهم لتبرير الايمان ، وتبرير تفاوتها أمام العقل الانسانى العـام ؟

ان المحاولة الفلسفية لشرح هـذه الأنواع وشرح صلاتها بعضها ببعض تنبىء عن تبرير لا شعورى لايمان بشىء معين فى الكون ، عرفه الانسان عن طريق دينى ، دون أن يدركه عن طريق العقل والمنطق من نفسه ابتداء • وما يذكر من عـدد عقول الأفلاك ، ونفوسها ، وأجرامها ، ليس أيضا وليـد المعرفة النظرية الانسانية البحتـة ، بمقـدار ما هو نتيجة لعقيـدة دينيـة فى قوى الكون ، وان بدا ذلك فى صورة عقلية انسانية •

والفلاسفة الذين قالوا بالقوى الكونية السماوية ـ أو بعقول الأفلاك ـ لم يعنوا جميعا بربطها : فى نشأتها ووجودها وترتيبها واتجاهاتها ، بـ «موجود أول » أو بـ « علة أولى » • انما الذين عنوا بذلك : اما من يهمهم ـ من الوجهة الدينية أيضا ـ ابراز قوة واحـدة كلية فى الكون كله هى الأولى فيه ، لها التأثير فى كائناته ، واليها وحـدها يرجع وجود كل موجود فيه ، وهؤلاء هم القائلون باسناد الخلق والايجاد فى العالم الى الله • واما من يعنيهم رؤية وحـدة منسجمة بين موجودات الكون كله يتصل بعضها ببعض اتصال تدرج فى الكمال وتفاوت فى القيمة • والأولون هم رجال الأديان السماوية ، والآخرون هم أصحاب الأفلاطونية الحـديثة •

ففكرة العقول فى أصلها شىء ، وربطها ببعضـها وترتيبها وارجاعهـا جميعها فى نشأتها الى مصـدر آخر وراءها شىء آخر • ومع ذلك ، اذا ذكرت هـذه الفكرة عنـد فيلسوف دينى ، بدت عنـده على أنها معالجة لها فى أصلها ولمـا طرأ عليها من تغيير • لكن لا يصح أن تفهم على أنها كانت أول الأمر ابتداء هكـذا كما تبـدو عنـده ، بل الأجـدر أن يعتبر الحاصل لها تطورا لاحقا بها •

وابن سينا ـ فيما ذكر له من نصوص سابقة ـ حاول باسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ، من وجهة المعلم الأول والمشائين

من بعــده · وفى موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجـد الأول أو العـلة الأولى ، وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذى لم يسبق بإمكان · وفى بيان نشأتها كان لابد له أن يراعى ما لخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته ، لم يسبق وجوده بإمكان · وأخص هـذه الخصائص وحـدته المطلقة ، فى واقع الأمر التصور الذهنى معا ·

ومراعاة هـذه الخاصة فى جانب « الموجـد الأول » توحى فى تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه ، بأنها لا تنشأ عنه جميعها دفعة واحـدة ، ولا نوع واحـد منها كـذلك بجملته مرة واحـدة ، بل الذى ينشأ عنه مباشرة فرد واحد من نوع منها · وليس ذلك الفرد من أفراد نفوس الأفلاك ، ولا أفراد أجرامها ، بل من أفراد عقولها · أما أنه من العقول خاصة فلأن نوعها أشرف الأنواع الثلاثة ، لمـا لها من ميزة المفارقة والتجرد ، وبالتالى لمـا لها من صفات الأمر الكلى · وأما أنه فرد واحـد بالذات ، فلأن تصور نشأة الكثرة عن واجب الوجود ــ ولو كانت كلها من نـوع واحد ــ يتعارض مع تصور الوحدة المطلقة له ، اذ أن ذلك يفضى الى التعـدد ، ولو بالاعتبار والجهة ·

ولأن هناك نوعين آخرين من الأنواع الثلاثة لموجودات السماء : نوع نفوس الأفلاك ، ونوع أجرامها ، ولا يصح فى التصور الفلسفى القديم نشأة أفرادهما مباشرة عن الموجـد الأول ــ لمـا فى هـذه الأفراد من نقص ، وان اختلفت درجته باختلاف النوعين ، واختلف سببه كـذلك ــ اضطر الفلاسفة القائلون بنشأة الموجودات السماوية ·· أن يتصـوروا وجود نفوس الأفلاك وأجرامها عن أول موجود مباشر صـدر عن الموجـد الأول ، وهو عقل ، كما سـبق ·

الموجود الأول اذن : عقل ، وواحـد بالذات · وهو « المبـدع » والمحرك لمـا بعـده من موجودات السماء ، وكما يلقب بالموجود الأول يلقب بالمبـدع الأول والمحرك الأول · وكونه واحـدا بالذات اقتضته الوحـدة المطلقة لواجب الوجود لذاته · وكونه عقلا ــ دون أن يكون نفسا أو جرما اقتضاه الكمـال المطلق لواجب الوجود أيضا ، لأن العقل ــ فى التصور الفلسفى القـديم ــ أشرف أنواع الموجودات السماوية الثلاثة ، فنوعه لذلك هو الأليق بالاتصـال المباشر بذات الواجب ·

ولأن وجود النوعين الآخرين ـ وهما فوق واحـد بالذات ، أى فيهما كثرة ـ مرتبط بوجود العقل الأول ، كان لابد أن يتصور الذهن فى هـذا العقل الأول كثرة أيضا ، لأن صـدور الكثرة يستلزم كثرة فيما تنشأ عنه(١) ٠

ولكن كيف يجمع بين وحـدة له بمقتضى نشأته هو عن الموجـد الأول ، وبين كثرة فيه بمقتضى صـدور كثرة عنه ، التى هى : «نفس» الفلك و «جرمه» ؟

والتصور الفلسفى القـديم ان أشكل على نفسه بذلك ، كان يطمئن فى الاجابة عن هـذا الاشكال بأن ٠٠ وحـدة العقل ذاتية ، أما كثرته فاعتبارية ٠

نشأة العقول :

فالموجـد الأول ، الواحـد وحـدة مطلقة ، نشأ عنه عقل واحـد بالذات، متكثر بالاعتبار ٠ وعن هـذا العقل نشـأ فرد من أفـراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة : نشأ عنـه « عقـل » الفلك ، و « نفســه » ، و « جـرمه » ٠

وعن العقل الثانى ـ الذى صاحبه فى الصدور نفس الفلك وجرمه ـ نشأ كـذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة : عقل ، ونفس ، وجرم ٠

وهكـذا ٠٠٠ الى أن يصل التـدرج والصـدور الى عقل القمر ، ونفسه، وجرمه ٠ وبهـذه الأفراد الثلاثة التى للقمر يتم عالم الأفلاك ، ويبتـدئ عالم العناصر ٠ ولكن دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين ، اذ أن العقل المفـارق المعشوق لفلك القمر (لنفسه وجرمه) هو المتولى تدبير العقل الانسانى فى العالم الأرضى ، وهو لهـذا ـ بالنسبة لعقل الانسان ـ يأخـذ صفة « الفعال » كما يأخـذ عقل الانسان صفة « المستفاد » ٠

والكيفية التى صـدر بها العقل الأول عن الموجـد الأول ، هى بعينها التى يصـدر بها العقل الثانى (الفارق) ، ونفس الفلك وجرمه ، عن العقـل الأول ٠ وهى بعينها التى يصـدر بها العقل الثالث (المفارق) ، ونفس فلك آخر وجرمه ، عن العقل الثانى ، وهكـذا ٠٠٠ حتى العقل (المفارق) الأخير ، وهو عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه ٠

---

(١) هكذا كان التصور الفلسفى القديم ٠

وهـذه الكيفية التى تتمثل فى العلم والتعقل :

فعلم الموجد الأول ، وهو الله او الواجب لذاتـه ، ينشأ عنه العقـل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه ٠

اما علم العقل الأول فمتعدد ، هو نوعان : علمه لموجـده ، وعلمـه لنفسه ، وعن هـذا التعـدد فيه نشأ عنه متعـدد : عقل ثان ، ونفس ، وجرم ، وعن أشرف العلمين فيه نشأ أشرف الموجودات عنه ، وعلمه بالموجـد الأول أشرف من علمه بنفسه ، ولذا كان سبب صـدور العقل الثانى عنه ٠ بينمـا علمه بذاته كان سبب صـدور نفس الفلك ، وجرمه ٠

وبالتالى تلاحظ ذات العقل باعتبارين : باعتبار كونها فى نفسها ممكنة الوجود ، وباعتبار كونها بنسبتها الى الموجـد الأول واجبة الوجود ٠ واحد الاعتبارين اشرف من الآخـر ٠ ولهذه المغـايرة كان علم العقل بنفسه من حيث الأول سببا فى صـدور جرم الفلك عنـه ، بينما كان علمه بنفسـه من حيث الاعتبار الثانى السبب فى أن تصـدر عنه نفس الفلك ٠

وهكـذا ، ثلاث جهات مختلفة فى الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أمور مختلفة فى الشرف والرتبة أيضا :

فالعلم بالموجـد الأول : وهو أشرف أنواع علم العقل ، ينشأ عنه عقل مفارق آخر ، هو أشرف الموجودات الصادرة عنه ٠

وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة : أضعف مراتب علمه ، وينشأ عنه جرم الفلك ، الذى هو أضعف الموجودات الصادرة عنه ، وأقلها فى الدرجـة ٠

وبين هـذا وذاك فى الرتبـة علم العقل بنفسـه من حيث كونه واجب الوجود عن موجـده الأول : وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه فى منزلة الموجودات الصادرة ، وهو نفس الفلك ٠

وعلى هـذا النحو تذكر الكيفية فى نشأة كل عقل مفارق لفلك ، ونشأة نفسه وجرمه ، عن عقل مفارق سابق عليه ٠ وصـدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجـد الأول عن كونه موجدا للكل ، ومؤثرا فى الجميع ٠

« ٠٠٠ فتعقله (أى الموجـد الأول) علة للوجود على ما يعقله ٠

ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره ·

وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته ·

ولأن كون ما تكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم ـ اذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ـ فلا يجوز أن يكون أول الموجودات ، وهى المبدعات ، كثيرة : لا بالعدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر · والجهة والحكم الذى فى ذاته ، الذى منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هذا الشيء ، بل غيره · فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة لزوما معا ، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته · وتانك الجهتان اذا كانتا لا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته ·· فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقد منعنا هذا قبل ، وبينا فساده ·

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة (أى مجردة) · فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام ، معلولا قريبا منه ، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) ، لأنه صورة لا فى مادة · وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق ·

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية ، ولا ألا يكون مادة أظهر ··· فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا ، بل عقلا (محضا) ·

وأنت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق · لكنك تعلم أن فى جملة الموجودات عن الأول أجساما ـ اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حد نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل الى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة · وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة ، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد ، فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون

فيها ضرورة ، أو (بسبب) كثرة كيف كانت ، ولا يمكن فى العقول المفارقة شىء من الكثرة الا على ما أقول :

ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، و بـ « الأول » واجب الوجوب ، وهو يعقل ذاته ويعقل « الأول » ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة :

معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حد نفسها •

وعقله وجوب وجوده من « الأول » المعقول بذاته •

وعقله « الأول » •

وليست الكثرة له عن الأول : فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شىء واحد ذات واحدة ، ثم تتبعها كثرة اضافية ليست فى أول وجوده وداخله فى مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ، ويكون ذلك أيضا واحدا ، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شىء ، فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته ••• فيجب اذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا واحدا ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم ، ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط •

وقد بان لنا ـ فيما سلف ـ أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل ، وعقل •••

ولأن تحت كل عقل (مفارق) فلكا بمادته (جسمه) ، وصورته ـ التى هى النفس ، وعقلا دونه ، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء فى الوجود •• فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول فى الابداع ، لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون اذن :

ـ العقل الأول يلزم عنه ـ بما يعقل « الأول » ••• وجود عقل (مفارق) تحته •

ـ وبما يعقل ذاته ••• وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهى النفس •

ـ وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته ••• وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة •

فبما يعقل « الأول » يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه (تلزم) الكثرة الأولى بجزايها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها •••

وكذا الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك •• حتى ينتهى الى العقل الفعال الذى يدير أنفسنا ••• »(١) •

ويذكر ابن سينا هذا المعنى ـ وهو ضرورة أن يكون الموجود الأول بعد واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا ، وواحدا بالذات ـ مركزا فى نص آخر له فى كتابه « الاشارات » ، ومع تركيزه لا يخالطه لبس ولا غموض يقول :

« هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة • وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين دما الا بتوسط أحدهما ، ولا مبدأ للجسم لا بتوسط ، فيجب اذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرا واحدا من هذه الجواهر العقلية ، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقليات »(٢) •

واذا كان صدور الأفلاك ، بما لها من عقول ونفوس وأجرام ، عن الموجد الأول على نحو ما ذكر : أول عقل لأقصى فلك نشأ وحده مباشرة عن الموجد الأول ، ثم بتوسط هذا العقل نشأ عقل ثان وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك ثان ••• الخ ، فعالم العقول جملة هو الواسطة فى نشأة العالم الأرضى عن الموجد الأول ، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها ، وبين الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة ومن كل وجه •

---

(١) « النجاة » : ص ٢٧٥ : ٢٧٨ •   (٢) ج : ص ٤٣ •

« ومما لا شك فيه أن ههنا ــ فى العالم الأرضى ــ عقولا بسيطة مفارقة ٠

وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى ٠

وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيرة مع وحدة النوع ، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة ، لهذا المعنى : وهو أن الكثرة فى عدد المعلولات القريبة محال ٠٠ فهى اذن معلولات « الأول » **بتوسط** ٠٠

فيجب اذن ، ان يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا) ، **واحدا بالذات** ، ولا يجوز أيضا أن يكون عنه (عن المعلول الأول) كثرة متفقة النوع : وذلك لأن المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه ٠٠٠ ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الآخر فى النوع ، فلم يزل كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى ، وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ، ولا انقسام بمادة هناك ؟

فاذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة الا مختلفة النوع ٠ فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة ٠ وكذلك عن كل معلول أول عال ٠٠٠ حتى ينتهى الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات ٠ وهذا بعد استتمام السماويات كلها ، فيلزم عقل بعد عقل ٠٠ حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ، فانه اذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب أن يكون فى القابل ضرورة ٠٠ »(١) ٠



وحاصل ما تقدم أن تصوير نشأة العالم السماوى ــ وتصوره أيضا ــ عن « الأول » الواحد وحدة مطلقة ، قام :

على فرض أن هناك فى عالم السماء أنواعا ثلاثة من الموجودات ، مختلفة فى الذات والقيمة ، وموزعة الى : عقل ، ونفس ، وجسم ٠ وربما كان للعقيدة الدينية أثر فى التنويع ، وأثر كذلك فى اختلاف القيم ٠

---

(١) « النجاة » : ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠ ٠

وعلى أن العقل الانسانى – فى التفلسف الاغريقى القديم – لا يتصور نشأة الكثرة المختلفة فى الحقيقة ، والقيمة ، دفعة واحدة عن الواحد وحدة مطلقة ٠

واذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوى فى العالم السماوى ، وصاحب المرتبة العليا بعد الموجد الأول فى الشرف والأفضلية ، فهو أيضا الواسطة فى نقل تأثير الموجود الأول الى العالم الأرضى ٠ وهكذا : نجد الله أو واجب الوجود هو الفاعل فى الكل ، اما عن طريق مباشر على نحو ايجاده للعقل الأول ، أو غير مباشر على نحو ايجاده للموجودات الأخرى ، سماوية أو أرضية ٠

وابن سينا ان شارك الفارابى فى تصوير نشأة العالم السماوى عن الله الواجب الوجود ، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما ، وشاركه كذلك فى تصوير وجود العالم الأرضى عنه أيضا لكن بتوسط العقول المفارقة جملة ، فانه يمتاز عنه بالتعليل فى التصوير ، ويعرضه للفكرة فى أساليب مختلفة ٠ ووضع نصوصه هنا أمام نصوص الفارابى فى كتابه « عيون المسائل » (١) كاف فى وضوح الفرق بين تصوير كل منهما ، وعرضهما للفكرة الواحدة ٠

والى هنا حاول ابن سينا أن يجيب على هذه الأسئلة :

لماذا كان أول الموجودات عن الله الواجب الوجود واحدا بالذات ، أو لماذا لا توجد عنه الكثرة دفعة واحدة (٢) ؟

ولماذا كان أول الموجودات عنه عقلا (مفارقا) ، ولم يكن نفسا ، أو جرما (٣) ؟

وكيف يتكثر العقل الأول بالاعتبار ، مع أنه واحد بالذات (٤) ؟

وكيف كانت هذه الكثرة الاعتبارية فى الذهن سببا فى وجود الكثرة الحقيقية فى الوجود (٥) ؟

---

(١) صفحة ٦٨ – ٦٩ ٠
(٢) يراجع أيضا « النجاة » : ص ٢٧٥ ، ٢٧٧ ٠
(٣) يراجع المصدر السابق كذلك ، ص ٢٧٥ ٠
(٤) يراجع المصدر السابق فى ص ٢٧٦ ٠
(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ٠

واذا تحدث ابن سينا حتى الآن عن موجودات السماء باسم الأفلاك ، وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام ، وجارى بذلك مصطلحات الفلسفة ، فانه فى موضع آخر يحاول أن يبين أن هذه الأفلاك تتفق مع « الملائكة » فى لسان الشرع ، سواء فى الطبيعة ، أو المهمة والغاية :

ففى « رسالة الحدود » يقول فى حد الملك :

« هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ، فمنه عقلى ، ومنه نفسى ، ومنه جسمى » (١) ٠

ويقول فى رسالة اثبات النبوة :

« ثم بينوا (أى الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير ابد الدهر ٠ وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعا ، لا يموتون ، كالانسان الذى يموت ٠ فاذا قيل ان الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق غير الميت يسمى ملكا ، **فالأفلاك تسمى ملائكة** » (٢) ٠

وعلى كل حال ، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجد الأول الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشىء عنه ، توفيقا منه بين الفلسفة والدين :

راعى الفلسفة : فى حرصها على كون الواجب بذاته ــ وهو الذى جعل فى الدين الموجد الأول ــ واحدا من جميع جهاته ، أى واحدا فى الواقع والتصور ٠

وراعى الدين : فى ربط العالم بهذا الواجب لذاته ، على نحو أن أفراد العالم ، وهى كثيرة كثرة لا نهاية لها ، صادرة عن الواجب بفعل وايجاد منه ٠

اذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصدور شىء عن الواجب لذاته ، لأن التزام ذلك يؤدى اذا كانت هناك كثرة صدرت عنه الى مخالفة بعض خصائص الواجب ، وهو الوحدة المطلقة له ٠ كما أن رعاية الدين

---

(١) كتاب « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ٨٩ ٠

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ ٠

وحـده كانت لا تتطلب التشـدد فى معنى الوحـدة لله على النحو الذى أرادته الفلسفة ، وهو أنه واحـد فى الواقع والتصور الذهنى ، مادام يؤمن الدين على أن الهه واحـد لا شريك له فى ايجاد الكون كله ·

وابن سينا فى الوساطة لم يخرج بها عن الهـدف الذى اتجه اليه الفارابى قبله ، وهو محاولة حل المشكل الناشىء عن نقل « الواجب بذاته » من الفكر الاغريقى مع ما له من خصائص وصفات الى الله الموجـد ، والفاعل فى الدين· ذلك المشكل الذى يتلخص فى كيف : يلتقى موجود من ألزم لوازمه الوحـدة من كل وجه التى تضار لو تصور الذهن صـدور كثرة عنه ، مع موجود آخر من أخص خصائصه الفعل والايجاد لمـا سواه الكثير ، كثرة لا تحـد ·

ولكن ، هل لنا أن نقطع بأن كلا من الفارابى وابن سينا لم يسبق باثارة هـذا المشكل ، وبالتالى لم يسبقا بمحاولة عقلية فيه على نحو ما وجد عندهما؟ أم أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة ـ وقـد سبقا بها قطعا فى تفلسف اليهود والمسيحيين ـ لا بد أن توحى بمثل هـذا المشكل وبمحاولة عقلية لحله ؟

معرفة الوجود فى نظر ابن سينا :

والآن اذا أردنا أن نتعرف رأى ابن سينا فى معـرفة الوجود وفى وسيلة ادراكه ، وقيمة وسائل معرفته ان تعددت ، وجدنا أن ما ينسب اليه الآن فى كتبه فى هـذا الشأن لا يخرج فى حقيقته عما عرف للفارابى قبله ، وما عرف لفلاسفة الاغريق ، وأخيرا عما أوصت وتوصى به طبيعة الأديان كـذلك ·

فالوجود ـ استخلاصا من كلام ابن سينا ـ كما ينقسم الى واجب وممكن، يجوز أن ينقسم أيضا الى مجرد عن المـادة والى متصل بها · والمجرد عن المـادة هو ما يعرف بالفعل أو « المجرد » ، وعالمه هو ما يعرف بعالم العقول أو المجردات · والمتصل بالمـادة هو ما يعرف بالمـادى أو المحسوس ، وعالمه هو ما يعرف بعالم المـادة أو العالم المحسوس ·

ووسيلة ادراك الوجود كله يجب أن تكون كـذلك متنوعة ، تبعا لتنوع الوجود نفسه الى واجب وممكن ، أو مجرد عن المادة ومتصل بها ··

فالانسان ـ فى نظر ابن سينا ـ كمـدرك للوجود ، أو كمحاول لادراكه يتوسل بـ « عقله » لمعرفة عالم العقول أو المجردات ، ويتوسل بـ « حسه »

للوقوف على عالم المــادة ، أو العالم المحسوس • وهو اذ يتوسل باحــدى الوسيلتين لمعرفة الوجود ، المجرد عن المــادة منه ، والمختلط بها فيه ، يفعل ما تمليه الطبيعة الانسانية وطبيعة الوجود ذاتها : فالانسجام لا يتم بين الوسيلة وهدفها ، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة الى هدفها الا اذا كانت من جنسه• والعقل الانسانى من طبيعة عالم العقول ، وحواس الانسان من جنس عالم المــادة • ويتعين اذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود ، العقلى والمــادى، أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين ما يناسبه ، على نحو ما ذكر •

وابن سينا ــ كالفارابى ــ لم يضع الوجود كله ولا أنواعه المتعددة فى مرتبة واحدة ، بل جعل أساس تنوعه وتعدده اختلافه فى المرتبــة والقيمة : فعالم العقول ان كان فى الجملة أفضــل من عالم المــادة والحس ، فالموجود الاول أفضل العقول أو المجردات كلهــا ، وبالتالى أفضل الوجود كله : عقلية ومادية ، وسماوية وأرضــية • ولأن الموجــود الأول أفضل الموجودات على الاطلاق ، فالذى من هذه الموجودات يقرب من ذاته يكون أفضل من غيره منها ، والذى يبعــد عنه يكون أقل من الدرجة ، كثيرا أو قليلا ، منه طبعا ، وكذا مما يليه •

« ويجب أن نعلم أن الوجود اذا ابتدأ من عند الاول ، لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجات :

فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية : المجردة التى تسمى عقولا •

ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا : وهى الملائكة العملية •

ثم مراتب الأجرام السماوية : وبعضها أشرف من بعض ، الى أن تبلغ آخرها •

ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القــابلة للصور الكائنة الفــاسدة ، فتلبس أول شىء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه ، فيكون أخس ما فيه :

المادة (المطلقة) •

ثم العناصر •

ثم المركبات الجمادية •

ثم الناميات •

وبعدها الحيوانات •

وأفضلها الانسان •

وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ، ومحصلا للأخلاق ، التى تكون فضائل علمية •

وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ••• » (١) •

وابن سينا هنا فى ترتيب الوجود جعله تنازليا فى عالم العقول ، وتصاعديا فى عالم المادة • أى أنه فى عالم العقول ابتدأ من الأكمل الى الادنى فى الكمال فيه ، وفى عالم المادة ابتدأ من الادنى الى الاكمل فيه • وعلى كل حال نظر الى الوجود نظرة مختلفة ، ورتبه الى درجات فى المنزلة ، بعد ما نوعه الى أنواع متعددة •

واختلاف الوجود عنده فى الدرجة والقيمة ـ بعد تنوعه الى أنواع ، أو بناء على تنوعه الى أنواع ـ تبعه اختلاف وسيلة ادراكه فى المنزلة والتقدير •••

فالعقل الانسانى ، لأنه وسيلة ادراك العالم المتميز فى الجملة من الوجود ، وهو عالم العقول أو المجردات ، أشرف وأدخل فى القيمة من الحس الذى هو وسيلة معرفة العالم الخسيس فى الجملة من الوجود ، وهو عالم المحسوس ، والمعرفة العقلية أفضل من المعرفة الحسية • وصاحب المعرفة العقلية من الناس يتميز فى الرتبة عن صاحب الضرب الثانى من المعرفة ، وحظه فى اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه •

« تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، وهو بالقياس اليه خير • ثم لا شك فى أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة : فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة • وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما • وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه • وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره ••• وعلى هذا سائر القوى •

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٩ •

وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ــ مجردا عن الشوب ــ مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، ثم بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات ، فهذا الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل • وما سلف فهو الكمال الحيوانى •

والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب ، والحسى شوب كله • وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى ، و (تفاصيل) الحسية محصورة قلة ، وان كثرت فبالأشد والاضعف •

ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك ، والادراك الى الادراك : فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين » (١) •

وابن سينا يردد هذا المعنى فى عبارة أخرى ، ربما كانت أوضح وأبين ، فى قوله :

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة « الكل » والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل • سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة (العقول) ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان (النفوس) •• ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك •• حتى تستوى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدا به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره •

وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجودا ودواما ولذة وسعادة ، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمية ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال »(٢) •

« ••• وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله تقع الشقاوة ، وفى تعديه

(١) كتاب « الاشارات » : ج ٢ ص ٩١ •

(٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٣ •

وجوازه ترجى السعادة ، فليس يمكنني أن أنص عليه نصا الا بالتقريب وأظن أن ذلك :

أن يتصور الانسان المبادىء المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة « الكل » ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن «الذات» المتقدمة لـ « الكل » أى وجود يخصها ، وأية وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ، ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها ٠

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم (العقلى) فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك . يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة »(١) ٠

فموضوع المعرفة عند ابن سينا ، اذن هو السبب فى اختلاف قيمة وسائلها ، واختلاف قيمة المعرفة أيضا ٠ ولا يبدو عنده أن الوسيلة نفسها تمنح المعرفة قيمتها : فعالم العقول لأنه شريف وكامل ، أضفى على العقل الانسانى ، الذى هو وسيلة ادراكه ، قيمة أرفع من قيمة الحواس وليس العكس ٠ وهو : أن العقل لأنه يتجه بعمله نحو العالم العقلى أو المجرد أو لأنه يختص بادراك هذا العالم العقلى ، يهب هذا العالم قيمة أرفع من قيمة عالم الحس والمادة ٠

وكذلك كان عند ابن سينا موضوع المعرفة نفسه ـ وليست وسيلتها من عقل أو حس ـ هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض ، وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم ، واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة : فمنزلة العارف بالعالم المجرد أرفع ، وحظه فى الكمال والسعادة أكثر ، من منزلة العارف بالعالم الحسى ومن حظه٠ والذى يعرف الله ـ كما يرى ابن سينا ـ على الوجه الذى حددته فكرة واجب الوجود ، ويقف على نظام « الكل » كما تشرحه نظرة الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض : من المجرد الى المادى

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ٠

المحسوس ، أعلى قيمة ، وأوفى حظا وأحسن بهجة ، من ذلك الذى لم يدرك الله ولم يقف على الكل ، على هـذا الوجه الفلسفى الخاص ٠

وجعل موضوع المعرفة ، لا وسيلتها ، الفيصل فى قيمة المعرفة هو من النقط الرئيسية التى تميز الفلاسفة القـدامى وفلاسفة القرون الوسطى من جانب ، وفلاسفة عصر النهضة والمحـدثين من جانب آخر ٠ وأغلب الظن أن طبيعة الدين ، كما سبق(١) أن ذكرنا ، هى التى حـددت للقـدامى ــ وربما من طريق غير مباشر ــ ومتفلسفى القرون الوسطى ، مقياس القيم للوجود وكائناته ، وبالتالى لمعرفته ووسائل ادراكه ٠

والى هنـا نجـد ابن سينا فى شرحه لمعرفة الوجود لم يتجـاوز دائرة الطبيعة ولا دائرة الانسان فى شرح ادراك الانسان للعالم ، ووقوعه على الوجود كله ٠ فرغم أنه ينظر الى هـذا الوجود على أنه يتنوع الى مجرد ومادى ، أى الى عالم الانسان وعالم ما فوقه ، جعل معرفته كله ما بدا منه وما خفى من اختصاص الانسان وفى حـدود استطاعته ، ولم يعلق ادراكه اياه على قوة أخرى فوق استطاعته الانسانية الذاتية ٠

ولكن أيبقى ابن سينا فى دائرة هـذا الشرح للمعرفة ووسائلها ؟؟

ان ابن سينا لم يكن فيلسوفا فحسب ، بل كان مع تفلسفه ــ ان لم يكن قبل ذلك ــ من المـدافعين عن العقيـدة الدينية ٠ واذن لابد أن يتجاوز الدائرة السابقة وهى دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا ، وحتى لو لم يعلن تمسكه بالدين عن طريق عمله العقلى ، وهو توفيقه بين الدين والفلسفة ، كان لابد أن يتجاوز هـذه الدائرة ، ويذهب باستقلال الانسان فى معرفته للوجود كله ، ويربطه فى معرفته اياه بقوة أخرى فوقه ، وهى قوة السماء ٠

ذلك أن طبيعة التفلسف فى عصره ــ وهى متصلة بطبيعة تفلسف القدامى فى العصر الاغريقى ــ كانت توحى حتما بهذا الربط ، فالانسان المتفلسف منـذ عصر الاغريق الى عصر النهضة ، رغم أنه يدعى ــ وبالأخص أيام الهيلينيين ــ التخلى فى تفلسفه وفى عمله العقلى عن مؤثرات الدين ، لم يتخل فعلا عنه فى تفلسفه ، ولم يزل الدين هو الموجه الاول له فى عمله العقلى ، اما عن طريق مباشر ، أو غير مباشر ٠

---

(١) راجع ص ٣٣٠ ، ٣٣١ : الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » ٠

والدين اذن كان له تأثير على الانسان ، فأوضح مظهر لهـذا التأثير هو اعتقاده عـدم استقلال الانسان فى الكون : ان فى حركته فيه ، أو فى وقـوفه عليـه ، وذلك نتيجـة اعترافه بقوة أخـرى فوقه تفـوق قوتـه الشخصية · ومدى تفوق القوى الأخرى على قوة الانسان يختلف باختلاف الأديان والعقائد ، وباختلاف ايمان التابعين بما جاء فيها ، خاصا بالمعبـود وبنفوذه ·

ومن هنا وصف بعض مؤرخى الفلسفة ، وهم بعيـدو النظر فى ذلك ، « فلسفة ما قبل عصر النهضـة » بأنها تحـاول مزج المنطق بالدين ، ومزج الطبيعة بما بعـدها ، ومزج ما للانسان بما لمعبوده · ولأنها حاولت ذلك قالت بأدنى فى الوجود وأعلى فيه ، وحاولت أن توجـد صـلة بين الأعلى والأدنى ، وأن تنقل الانسان فى نظرته من الأدنى الى اجتلاء محاسن الأعلى ، وجعلت من الصلة بين الأعلى والأدنى سلما تهبط عليـه الموجودات عنـد خلقها ، وترقى عليه من جـديد عنـد عودتها الى بارئها · واتخـذت من بعض المخلوقات ــ وهم المـلائكة ، أو عقول الأفلاك ــ وسطاء ينقلون أثر الله أو العلة الأولى لباقى الموجودات ، كما يكونون وسطاء فى تقريب الانسان ــ من بينهـا على الأخص ــ الى موجـده وموجـد الكون كله ، عن طريق العمل الصالح والرياضة النفسية ·

ولم يشذ ابن سينا فعلا عن طابع التفلسف الذى كان فى وقته ، والذى وجـد قبل وقته ، عنـدما شرح معرفة الانسان للوجود : فحـد مـن جـديد استقلال الانسان فى معرفته للوجود ، وجعل فيها فراغا تشغله القوة التى تفوقه فى الكون ، وحول من القوة الانسانية الذاتية ، التى كانت الى الآن ايجابية وفاعلة ، جانبا سلبيا يقبل أثر غيره ، وينتقش عليه صنيع من يفضله فى هـذا الوجود ·

« ··· فبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيـه الصـور المعقولة بالذات ــ اذ هو جوهر عقلى بالفعل ــ اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصـة بذلك الاسـتعداد الخاص لأحكام خاصة · وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت (نفوسنا) هذا الاتصال »(١) ·

---

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٥٨ ·

« اشارة : ولنفسك أن تنتقش ذلك العالم (العقلى) بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، وقد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتقش من عالمه ... » (١) .

وابن سينا وان لم يبلغ فى نصه هـذا من التفصيل فى التعبيـر عن الفكرة مبلغ الفارابى فى نصه عليها ، الذى رويناه عنه فيما مضى (٢) ، لا يخرج عن فكرة الفارابى فى أساسها ، شأنهما فى كل فكرة ارتضياها عـن الاغريق ، وحاولا التوفيق بينها وبين الاسلام .

وهكـذا شأنهما : فى الوجود فى تقسيمه وتنوعه ، وفى اختلاف قيم أنواعه ، واختلاف وسائل ادراكه ، وفى ربط هـذه الأمور كلها بعضها ببعض .

وهكـذا شأنهما : فى طريقة التفلسف فى معالجة الوجود ، ومنهـج التوفيق بين آراء الاغريق فيه وبين آراء الاسلام التى جاء بها فى شأنه .

كل هـذا وغيره لا يختلف فيه الكنـدى عن الفارابى ، ولا الفارابى عن ابن سينا ، الا فى طريقة التعبير والتصوير . ولعل ما نعبر عنه هنا بالاختلاف فى التعبير والتصوير هو ما يرمى اليـه الشهرستانى ، فى تمييزه ابن سـينا عن غيره من فلاسفة المسلمين الأرسطيين ، بقوله :

« ... وانما علامة القوم ورئيسهم ابو على الحسين بن عبـد الله بن سينا ... قـد سلكوا فى كلامهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين .

ولـما كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظره فى الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه ومتون مراميه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقين ... وكل الصيد فى جوف الفرا » (٣) .



---

(١) المصـدر السابق : ج ٢ ص ١٣٠ .

(٢) ص ٢٦٧ وما بعدها من الكتاب الثانى من (الجانب الالهى) .

(٣) كتاب « الملل والنحل » : ج ٤ ، ص ١٨ (طبعة صبيح) .

واذا كنا حتى الآن فى عرضنا لفكرة الوجود عند فلاسفة المسلمين ، أصحاب الاتجاه الأرسطى ، تناولناها عند اشهرهم واحدا واحدا : فتناولناها عند الكندى والفارابى وابن سينا ، رغبة فى أن يكون الحكم باتفاقهم فى الرأى ، واختلافهم فى صياغته والتعبير عنه ، قائما على أساس واضح ومقدمات معروفة غير مجملة ، فانا فى الحديث فيما سيأتى عن موقفهم من فكرة واجب الوجود سنكتفى بعرض موقفهم دفعة واحدة ، دون تكراره باتباع ذكره عند كل واحد منهم ـ على نحو ماأسلفنا فى فكرة الوجود ، بعد ما تبين لنا اتفاقهم هنا فى أصول الفكرة الفلسفية نفسها ، وفى طريقة التوفيق بينها وبين الاسلام ٠

على أنه اذا وجدنا لأحدهم رأيا خاصا : كتعديل فى أصل الفكرة يتميز به عن غيره منهم ، ويعد به معدلا فى جوهرها ، حددنا هذا الرأى أولا ، وأشرنا الى صاحبه على انفراد ٠



واجب الوجود

قيمة المشكلة فى نظر الفكر الاسلامى :

هـذه المشكلة وان عرضنا لها فيما مضى على سبيل التبع مرتين : مرة فى الحـديث عن « الوجود » فى نظر ارسطو ، وآخر فى سياق عرض آراء فلاسفة المسلمين فيه بوجه عام ، الا ان عرضها هناك على هـذا النحو لم يوف كل ما لها من عناصر ، ثم هو لا يعبر تماما عن قيمتها التى لها فى نظر الجـدل العقلى الاسلامى بين المشاكل الالهية الأخرى ٠

وتتضح قيمتها فى النظر الاسلامى اذا عرف انها محاولة عقلية انسانية لتحـديد الموجود الأول ، وانها قـد تلتقى او تفترق مع ما جاء به الاسلام ٠

هى اولى المسائل التى تتصل اتصالا مباشرا بذات الله ، والتى قـد يكون لمـا جاء بشانها من اراء اجنبيـة اثر ايجابى او سلبى فى توجيـه المسلمين كجماعة ، او افـراد ٠

ولأن ما جاء فيها من تحـديات يتعلق مباشرة بذات الله انفردت هـذه الفكرة بكثرة ما دار حولها من خلاف بين المسلمين ، كما انفردت بعمق ما ابدوا فيهـا من اراء ٠

ولهـذا نؤثر ان نعرض لها هنا مرة اخرى على سبيل الاستقلال ، وان نذكر العناصر الرئيسية فيها التى كانت مثار اهتمام المسلمين ، كما كانت مثار الاختلاف والنزاع فيما بينهم ٠

وهـذه العناصر يمكن ان تتركز فى ثلاث مسائل فرعية :

فى الاستدلال على وجود واجب الوجود ٠

وفى وحـدانيته ٠

ثم فى علمـه ٠

واذ نذكر هـذه العناصر الآن نذكرها طبعا من وجهة نظر الفلاســفة الاسلاميين ، لأنا لم نزل نعرض موقفهم ، كطائفة من طوائف المسلمين ، مما ورد اليهم من اثار العقل الاغريقى ٠



دليل واجب الوجود

يستدل ابن سينا ، وكـذا الفارابى ، على وجود « واجب الوجود بذاته » من نفس الوجود ، أى من حيث هو ، بغض النظر عن المشاهد الواقع • ويدعى كل منهما أن تصـور الذهن للوجود وحـده يؤدى به حتما الى الاعتـراف بـ « واجب الوجود بذاته » • ولم ير احـدهما حاجة أو ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد والواقع فى الوصول الى ذلك ، على نحو ما لجأ المتكلمون(١) ما دام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول الى وجوده •

فاذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ، ولكنه ليس متعينا ، كما أنه ليس أولى بخاصـة العقـلاء •

يقول ابن سينا :

« تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحـدانيته ، وبراءته من السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه • لكن هـذا الباب (فى الاستدلال) أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعـد ذلك على سائر ما بعـده فى الوجود • والى مثل هـذا أشير

---

(١) وكذا ما يوحى به ظاهر القرآن الكريم ، من مثـل قوله تعـالى : « يا ايها النـاس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون • الذى جعل لكم الارض فراشـا والسماء بناء ، وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعـلوا لله اندادا وانتم تعلمون » ، (البقرة : ٢١ ، ٢٢) •

ومثل قوله : « هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شىء عليم » ، (البقرة : ٢٩) •

ومثل قوله : « والهكم اله واحـد •• لا الـه الا هو الرحمـن الرحيم • ان فى خلق السموات والارض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابـة ، وتصريف الرياح والسـحاب المسـخر بين السـماء والارض ، لآيات لقـوم يعقـلون » ، (البقـرة : ١٦٤) •

فى الكتاب الالهى : « **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق** » (١) ــ أقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول ــ فى الكتاب الالهى أيضا : « **او لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد** » (٢) ــ أقول : ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه »(٣) ٠

ويقول الفارابى :

« لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنأعة » ٠

ولك أن تعــرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم انه لابد مــن موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات ٠

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل ٠ تعرف بالنزول ان ليس هــذا ذاك ، وتعرف بالصعود ان هذا غير هــذا ٠ « **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، أو لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد** » (٤) ٠

وابن سينا ان اتخــذ من النظر فى الوجود نفسه دليلا على وجوب الواجب بذاته ، لا يقال فى مسلكه هــذا : انه مسلك أصحاب الدليل الوجودى(٥) ، الذين يتخــذون من معنى الله ــ باعتبار انه الكمال المطلق ــ دليلا على وجوده الواقعى ، هؤلاء لم ينظروا الى ما ينطوى عليه الوجود ، والى أن العقل ان افترضه نوعا واحــدا فحسب ، وهو الممكن ، فقــد افتــرض ما يؤدى الى محال : اما الى تسلسل الى ما لا نهاية له أو الى دور ٠ وانما نظروا الى ذات الله فقط ، واشتقوا مما لها من صفات وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده فى الواقع ونفس الأمر ، وادعوا أن عــدم وجوده وجودا حقيقيا فى واقع الأمر بناء على ذلك يناقض مطلق كماله ٠

---

(١) فصلت : ٢ ٠ (٢) فصلت : ٥٣ ٠

(٣) ابن سينا فى كتاب « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٤ ٠

(٤) الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٣٩ ٠

(٥) من أشهرهم أسقف كنتربرى ، أنزيلم ، فى القرن الحادى عشر الميلادى ٠ (تراجــع ص ٢٨٤ هامش من الكتاب الثــانى من « الجانب الالهى ») ٠

لكن ابن سينا فى استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجــود استدل عليه من غيره لا من ذاته ، لأن مــآل استدلالـه فى نظرته الى الوجود وحده ، أن يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود ٠

والطريق الآخر الذى لم يؤثره فى الاستدلال على وجود واجب الوجود ، وهو طريق العالم المشاهد ، يشارك طريقه الذى ارتضاه أيضا فى أن كلا منهما يلجأ الى غير الواجب بذاته فى الاستدلال على وجوده هو ٠٠٠ وبذا يغايران معا ما يسمى بالدليل الوجودى السابق الذكر ٠ واختلاف أحدهما عن الآخر فى أن واحد منهما يعمد الى المشاهد المحس ، وأن ثانيهما يستند الى أصل هذا المشاهد المحس ، قبل وقوعه ، وهو فى دائرة التصور الذهنى فحسب ٠

وقد لاحظ « ماركس هورتن » أن الشرقيين على الاطــلاق لم يستخدموا ما يسمى بالدليل الوجودى فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ٠ ثم هو يجنح فى تعليل عدم استخدامهم لهذا الدليل الى ما يصفه بالحزبية وبالتعصب ، فيقول (١) :

« ويبدو أنه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى على وجود الله ويظهر أنه يلائم طبيعة الشعوب الشمالية من أمثال : أنزيلم ، وديكارت ، وليبنتز ، على الرغم من أنه رفض رفضا تاما من عقلاء المدرسيين المسيحيين »(٢) ٠

وابن سينا اذ يسلك فى الاستدلال على وجوب الواجب بذاته طريق الوجود نفســه ، يعتمــد على بيان مقــدمتين ضروريتين ، شرح فى احــداهما بطلان التسلسل ، وبين فى الأخرى بطــلان الدور ٠ ثم بعــد ذلك يذكر أن العقل فى تصوره الوجود لابد أن يصل الى واجب وجود بذاته ، بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد ــ هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : اما الى تسلسل فى العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، أو الى دور فيها ، وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه ٠

والممكن ، ســواء فى حــدوثه أو ثباته ، يحتاج الى موجود واجب بذاته، لأن العقل يحيل اذن التسلسل أو الدور اللذين يترتب أحدهما لا محالة على فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته ٠ فموطن الاســتدلال على وجود الواجب

---

(١) فى كتابه « الفلسفة الاسلامية » : ص ٨٢ ٠

(٢) فى مقدمة الرافضين له : الراهب جونيلو ، وتوماس الاكفينى ٠

بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطى هو الممكن فى ذاته • واذا قيل الآن : الممكن فى ذاته هو موطن الاستدلال عندهم على وجود الواجب بذاته ، قيل أيضا : الوجود نفسه ، وليس العالم المشاهد ••• هو فى نظرهم موطن الاستدلال على وجوب الواجب بذاته •

وابن سينا ، كالفارابى ، اذ يستدل على وجود الواجب فى ذاته من الممكن فى ذاته يستدل بأحد اعتبارين فيه :

باعتبار حدوثه •

وباعتبار ثباته •

ولا يتم الاستدلال بأحد اعتباريه فى نظره ، الا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل فى العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، واستحالة وقوع الدور فى العلل والمعلولات أيضا • فاذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن فى ذاته — أو على نحو ما قيل : من نفس الوجود فى الجملة — فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هى فرض بطلان التسلسل والدور • ولهذا يقل الا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما ، أو كليهما فى النصوص التى تنسب لابن سينا أو الفارابى •

والآن يصور ابن سينا الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه ، وهو استدلال فى الوقت ذاته بالوجود نفسه فى الجملة ، على وجود الواجب بذاته •

وفى تصويره الاستدلال بالممكن على هذا النحو يعتمد هنا فى حجية الدليل على بطلان التسلسل أولا ، فيقول :

« لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب أو ممكن : فان كان واجبا : فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا : فانا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب وجود •

وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات :

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات ••• بلا نهاية •

وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجودا معا ، واما إلا يكون موجودا معا ...

ـــ فان لم يكن موجودا معا غير المتناهى فى زمان واحد ، ولكن واحـد قبل الآخر : فلنؤخر الكلام فى هذا ...

ـــ واما أن يكون موجودا معا : ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : اما ان تكون الجملة بما هى تلك الجملة ـ سواء كانت متناهيـة ، أو غير متناهية ـ واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

ـــ فان كانت واجبة الوجـود بذاتهـا ، وكل واحـد منها ممكن يكون الواجب متقوما بممكنات الوجود ... هذا خلف !

ـــ وان كانت ممكنة الوجـود بذاتها ... فالجملة محتاجة الى مفيـد الوجود ، فاما ان يكون خارجا منها او داخلا فيها !

ـــ فان كان داخلا فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد ممكن الوجود ، هذا خلف !

ـــ واما أن يكون (هذا الواحد) ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها ـ ومنها هو ـ فهو علة لوجود نفسه . وهذا مع استحالته ان صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب ، فان كل شىء يكون كافيا فى أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان (مفروضا أنه) ليس واجب الوجود ، هذا خلف !

ـــ فبقى ان يكون خارجا عنهـا ، ولا يمكن ان يكون علة ممكنة ـ فانا جمعنا كل علة ممكنة فى هذه الجملة ـ فهى اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية (١) .

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٥ .

ويفرغ هذا الاستدلال ، وهو القائم على اعتبار حـدوث الممكن وبطلان التسلسل ، فى صورة أخرى موجزة ، بقوله :

« تنبيه : اما أن يتسلسل ذلك (أى ما حقه فى نفسه الامكان) الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ...

اشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ـ كانت متناهية أو غير متناهية ـ فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيهـا الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية ... فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته(١) .

ويصوره أيضا بناء على المقدمة الثانية ، وهى تقرير بطلان الدور ، فيما ينقل عنه هنا من نص آخر :

« ونقول أيضا : انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه لكنه واجب بالآخر ... الى أن ينتهى اليه (الى نفس كل واحد) دورا . ولنقدم مقدمة أخرى فنقول :

ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود ، بعضها لبعض علل فى الدور ، فهو أيضا (كالتسلسل) محـال . وتبين (هـذه المقـدمة) بمثل بيان المسألة الأولى . ويخصها : أن كل واحـد منها علة لوجـود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شىء انما يحصـل بعد حصـوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود ... وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشىء شرطا فى وجـوده ؛ بل وجـود ما يوجـد عنه وبعـده »(٢) .

ويعمـد الفارابى فى تصـوير الاسـتدلال بالممكن باعتبار حـدوثه الى الاجمال ، وبعبارة أخرى يقف عند حد الدعوى : سواء فى توجيه الاستدلال ، أو فى الحديث عن المقدمتين الضروريتين للدليل ، وهما التسلسـل والدور ، فيقول مثلا :

« ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا .

---

(١) « الاشارات » : ص ١٩٥ ، ١٩٨ .   (٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ .

ولا يجوز كونها على سبيل الدور .

بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول »(1) .

وباعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوبه : يعرض ابن سينا الاستدلال به على وجود واجب بذاته ـ مستصحبا فى توجيـه الاستدلال ذكر المقدمتين السابقتين : بطلان التسلسل والدور ـ فى صورة منطقية واضحة ، تنبيء عن ذلك عبارته :

« لابد من شيء واجب الوجود ، لأنه ان كان كل موجود ممكنا : فاما أن يكون مع امكانه حادثا ، أو غير حادث .

ـــ فان كان غير حادث : فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته .

فان كان بذاته فهو واجب ، لا ممكن .

وان كان بعلة : فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام فى الاول .

ـــ وان كان حادثا : وكل حادث فله علة فى حدوثه ، فلا يخلو :

اما أن يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا .

واما أن يكون انما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان .

واما أن يكون بعد الحدوث باقيا .

والقسم الأول : محال ظاهر الاستحالة .

والقسم الثانى : أيضـا محـال ، لأن الآنات لا تتتالى ، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد ـ لا على سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحركة ـ يوجب تتالى الآنات ، وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى .

ومع ذلك ، فليس يمكن أن يقال : ان كل موجـود هو كـذلك ، فان فى الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها ، فنقول :

ان كل حادث فله علة فى حدوثه ، وعلة فى ثباته ...

---

(1) « عيون المسائل » : ص ٦٦ من كتاب « المجموع » .

ويمكن أن يكونا ذاتا واحدة : مثل القالب فيتشكيله الماء ، ويمكن أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصنعية ، فان محدثها الصانع ومثبتها جوهر العنصر المتخذة منه • ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود ــ بعد حدوثه ــ بذاته ، حتى يكون اذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت ، لا بعلة فى الوجود ، والثبات ••• فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه • ولا ثابتا بنفسه • ووجوب ثباته بعلة الحدوث انما يجوز لو كانت العلة باقية معه ، واما اذا عدمت فقد عدم مقتضاها ، والا فسواء وجودها وعدمها فى وجود مقتضاها ، فليست بعلة •••

واذا اتضحت هذه المقدمات ، فلابد من واجب الوجود :

وذلك لأن الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود• ويجوز أن تكون (هذه) العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللا أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهى (العلل جميعها) لا محالة الى واجب الوجود ، اذ قد بينا أن العلل لا تذهب الى غير النهاية ، ولا تدور »(١) •

وفلاسفة المسلمين ، نراهم الآن يعمدون فى الاستدلال على وجود واجب بذاته الى نفس « الوجود » :

فيفرضونه منوعاً :

اما الى واجب وممكن ، وهنا يثبت المطلوب فى الجملة •

واما كله نوعا واحدا هو الممكن ، وعندئذ لابد أن ينتهى أمره عقلاً الى وجود واجب بذاته ، ضرورة أنه أخذ فى مفهوم الممكن أنه المتساوى فى الوقوع وعدم الوقوع ، ولذا تشرح طبيعته على الوجه الآتى : « وما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » • فان لم يفرض العقل انتهاءه الى ما لا نهاية ، أو دارت على نفسها بأن يتوقف وجود الفرد منها على نفسه فيكون علة لنفسه فى آن واحد •

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ •

هؤلاء الفلاسفة اذ يتخذون من « الوجود » وتصوره عقلا ـ بغض النظر عن الحادث بالفعل من العالم ـ دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط ان طريقهم الذى ساروا فيه هو طريق الخواص من الناس ، وطريق « الصديقين » من المؤمنين !

على أنه عند التأمل يتبين ان تصور الوجود من حيث هو واتخاذه سلفا للوصول الى واجب بذاته ، يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ، ويؤول الى اعتباره : فطبيعة هذا العالم تنبىء من غير شك عن أنه متطور وصائر ، وبالتالى تقضى الى أن نوعه يتوقف حتما فى وقوعه وحدوثه على ما ليس بمتطور ولا صائر ، وذلك هو الواجب بذاته ٠

و « توماس الأكفينى » يقرب من الصواب فى الرأى عندما يعد هذا الدليل المفضل لدى الفلاسفة الدينيين عامة فى القرون الوسطى ، وهو دليل « الوجود » ، أو الامكان من الأدلة التى لها طابع الطبيعة الواقعية ، وعندما يراه من حيث سيطرة هذا الطابع عليه لا يفترق عن عدة أدلة أخرى ساقها هو (١) ، وترجع فى النهاية الى اعتبار هذا العالم ، وعندئذ ، يجعلها كلها فى مقابل ما يسمى بالدليل « الوجودى » ٠ وهو ذلك الدليل الذى يستنبط الوجود الواقعى الحقيقى من المعانى النظرية الصرفة ، على نحو ما استنبط الأسقف أنزيلم وجود الله من مفهوم الله ، كمعنى له الكمال المطلق ٠

وبينما يعتقد « توماس فون أكفينو » ان طريق العقل يكون مأمون العاقبة فى الاستدلال ، بل يكون مؤكدا فى تجنب الخطأ والزلل ، اذا هو سلك فى

---

(١) أوجست ميسر (فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » ، ج ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥) يلخص الأدلة التى ارتضاها « توماس » فيما يلى :

الأول : أن يتوصل بحركة هذا العالم الى علة عليا محركة ، ولكن هى نفسها غير متحركة ٠

الثانى : أن يتوصل بعدم وجود هذه الأشياء من ذاتها الى وجود علة موجودة بذاتها ، خارجة عن هذا العالم ٠

الثالث : أن يتوصل بحدوث العالم الى حقيقة واجبة ٠

الرابع : أن يتوصل بالكمال المتدرج للأشياء الى حقيقة كاملة مطلقا ، كمعيار لكل القيم الأرضية ٠

الخامس : أن يتوصل بنظام الطبيعة ـ ويهدف هذا النظام الى غاية ـ الى وجود علة موجدة هذا النظام ، كحقيقة عقلية ٠

التدليل على وجود الله طريقا غير مباشر ، وهو طريق العالم من حيث امكان أصله أو من حيث وقوعه ، يعتقد أيضا أنه لا يصل العقل الا الى ظن ، ان سلك طريقا مباشرا واتخذ من معنى الله دليــلا على وجوده ، كما صــنع أصحاب هذا الدليل الوجودى • ولذا رفض (١) دليلهم ، ونصح بالاستدلال على وجود الله من غيره ، كما فعل هو : على دليل حدوث العالم بالفعل فى الاستدلال على

---

(١) « كانت » ـ (نقلا عن كتاب « تاريخ الفلســـفة » تحت عنوان من كانت » الى « هيجل » لاوجست ميسر ، ص ٣٢) فى حديثه فى كتاب « نقد العقل الخالص » عن النظر العقلى الدينى أو علم الكلام ـ ينقد بعض الأدلة التقليدية على وجود الله :

واولها هذا الدليل الوجودى : ويشرحه ـ وفق بيان أصحابه له ـ بأنه الدليــل الــذى يستطيع ان يستخلص وجود الله من معناه كأكمل طبيعة فى الكون ، بناء على أن الله اذا كانت له جميع الصفات عدا صفة الوجود لا يكون اكمل طبيعة فى الكون ويعقب على ذلك بنقده لــه بأن الوجود ليس صفة كغيرها ، لأنه شىء ما يفصل فيه الشعور أو الاتصال به ولا يمكن أن يعتقد باستخلاص وجود ما صدق (موضوع) من عنوان مطابق له ومفهوم خاص به •

(ولعل الايجى فى كتابه « المواقف » ـ ص ٣٦٩ من النسخة المجردة ، طبع مطبعـة العلوم بمصر ـ يكون قد سبق « كانت » بنقد مثــل هذا الدليل فى الجملة ، عندما كشف عــن منشأ كثير من الشبه ، وأرجع ذلك الى عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع وعنوانه (Begriff) من جهة ، وما صدقه وموضــوعه (Gegenstand) من جهة اخرى ، والى اعتقــاد التلازم بينهما • وعبــارته :

« ••• منشأ كثير من الشبه ـ عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنـــوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم الذى يسمى ذات الموضوع • فاذا تنبهت لــه انجــلت عليك (الشبه) وقدرت أن تغالط ، وأمنت ان تغالط •••

منها قولهم . الوجود مشترك ، اذ نجـزم به ونتردد فى الخصوصيات ، فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود ، لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه •

ومنها قولهم : الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس ••• قلنا : فيــه ما تقــدم •

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا • قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، واما المفهوم فلا ») •

والدليل الوجودى فى أساسه قام على اعتقاد هذا التلازم ، اذ ادعاء استخلاص وجــود الشىء أى وجود الموضوع والما صدق من مفهومه وعنوانه لا يتصور الا اذا تصورت الرابطة وثيقــة •

وثانى الأدلة على وجود الله التى نقدها « كانت » دليل العالم باعتبار أن ما فيــه خاضع =

. . . .

=

لمقولة العلية : ومحصله ـ كما نقل تصويره كل ما فى العــالم له علة ، فكذلك يجب أن يكون للعالم نفسه علة هى الله ٠

وقد أشار « كانت » ان قانون العلية له اعتباره فقط فى التغيرات والحوادث التى تقع فى الزمن ، وبالتالى قيمته تنحصر داخل هذا العالم ، أما استخدامه فيما وراءه فلا يمكنه من أن يسلم الينا معرفة حقيقية ٠ على أن مبدأ العلية فى ذاته لا يدفعنا ولا يلح علينا على الاطلاق فى أن نسأل عن علة العالم ٠

وثالثها الدليل الغائى : وهو الذى يتوصل به عن طريق تطور العالم وما فيه من نظام ينم عن هدف وحكمة له ، الى الله كخالق له ٠ هذا الدليل ، كما يذكر ميسر فى مصدره السابق ، يستحق فى نظر « كانت » أن يشار اليه باحترام فى كل وقت ، وهو ـ كما يقول « كانت » ـ أقدم دليل وأوضحه وأوفقه كذلك بالنسبة الى عقل الانسان العام ٠ لكن مع ذلك لا يوصل فى الواقع الى هدفه ٠ ويكفى أن يفكر الانسان فقط فيما فى العــالم من كائنات لا هدف لهـا ومن أخرى يعتورها النقص وعدم الكمال ، يكفى أن يفكر فيما فيه من خبائث وشرور ٠ ويمكن أن يتوصل به على الأكثر الى وجود صانع حكيم قوى للعالم ، لكن شأنه كشأن أى مهندس من بنى الانسان فى أنه تحصره وتحده دائما مادة عمله ٠ وعلى كل حال ـ يقــول « كنت » نقــلا عن المصـــدر السابق ـ لا يبرهن على وجــود حقيقة كاملة كمــالا مطلقا ، وعلى أن العــالم خلق بوساطتها ٠

ودفعا لأن يساء الآن فهم « كانت » فى علاقة فلسفته النقدية بالدين ، ندع أوجست ميسر يذكر لنا طرفا من نتيجة بحث « كانت » فى قيمة الميتافيزيقا النظــرية ـ مصــدره السابق ص ٣١ :

والمسائل الرئيسية التى كانت تعالجها الميتافيزيقا النظرية أو الخارجية (Transzendnte Metaphysik) ٠٠ هى :

ـــ الله ٠

ـــ الاختيار ٠

ـــ عدم الفناء ٠

ونتيجة بحث « كانت » فيما يعنون له بـ Dialectik أو الجدل الكلامى هى أنه لا يستطاع حــل المسائل بالطريق العلمى ، لكن من نتــائجه مع ذلك أن الايمان بالله لا يمكن أن ينقض عن طريق اعتراضات علمية ٠

هذا الايمان له أسبابه الجدية القوية وان لم تكن نظرية ، لها طابعها العملى وهذا ما يحاول « كانت » توضيحه فى « نقد العقل العملى » ، وبهذا يتضح أن نقده للميتافيزيقا النظرية كان لهدم علم خطأ (اذ الميتافيزيقا تدعى أن لها قيمة العلم بينمــا لم تمسك وسائله ولم تبن على أسسه) ولم يكن لزعزعة الايمان الدينى ٠

وعلى هذا النحو نفهم كلمته فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل » وهى :

« كان يتحتم على أن أزيل العلم لآخذ مكانا للايمان » ٠

وجود الله ، يعبرون عن رغبتهم فى مجاراة الفلسفة المشائية وآرائها فى الوجود، والأخـذ برأى أرسـطو فيه من تنويعه : الى واجب وممكن ، وادعائه التلازم العقلى بين هذين النوعين ، لا ينفك فيه تصـور الممـكن فى ذاته عن استلزامه تصور واجب بذاته فى الوجود ·

ولعـل الصورة المنطقية لهـذا التلازم رجحت لديهم ، فقبلوها على أن يضيفوها الى ما عرف للمسلمين من طرق أخرى فى الاستدلال على وجود الله، ظنا منهم انهم يضيفون جديدا ، لتقوى الحجـة ويتأيد الايمان بالله فى نفوس العامة والخاصة على سواء ·



وحـدانية واجب الوجود

لم يكن فلاسفة المسلمين ، عنـدما قبلوا الوضع الاغـريقى فى معالجة المسألة السابقة : وهى الاستدلال على وجود الله ••• فى حاجة الى مهـارة عقلية خاصة ، لأن قبول ما جاءت به الفلسفة الاغريقية فيها ، ووضعه ازاء ما ورد به الاسلام فى اثبات وجود الله ، لا يتعارض مع الاسلام ، ولا مع مبدأ آخر فيه •

ولذا يبدو أن عملهم العقلى ينحصر فى قبول الفكرة الاغريقية وتطبيقها ، أكثر من التنقيب فيها ومحاولة تصحيح ما لم يستقم أمره فى ظاهره ، من عناصرها مع الدين •

ولكن هنا ••• فى وحدانية واجب الوجود ، وبالأحرى فى وحـدانية « الأول » كان لابد اذا ما ارادوا أن يسايروا الفكر الاغريقى فى خاصية واجب الوجود : كواحد على الاطلاق أن يواجهوا رأى الدين فيما جاء فيه متعلقا بالله سبحانه وتعالى ، مما قد يتعارض فى ظاهر أمره على الأقل مع جوهر الفكرة الاغريقية وهـدفها •

وهم قد قبلوا بالفعل رأى أرسطو فى وحدة واجب الوجود ، ونقلوا هذا الواجب الى الله تعالى • ومنذ أن قبلوه وأضافوه الى الله ، أخذ الله جل جلاله فى تاريخ التفسلف الاسلامى الالهى عنوان « واجب الوجود » •

ولأنهم مسلمون ومدافعون عن الاسلام اضطروا أيضا ، عندما قبلوا رأى أرسطو فى وحدة « واجب وجـوده » أن يجاروا الاسـلام فيما وصف به الله سبحانه وتعالى من صفات ، قد تراها المدرسة الأرسطية متعارضة مع وحـدة واجب الوجود ، حسبما شرحتها •

فكان عليهم اذن أن يتجاوزوا حد ضم الفكرتين بعضهما بجوار بعض الى محاولة صهر احداهما فى الأخرى ••• أو يتجاوزوا ذلك الى محاولة الملاءمة والتوفيق بينهما على الأقل •

وقد حاولوا ذلك ، بعد أن تأثروا بالاغريق فى تفكيرهم ، فى هذا الجانب :

وعلى هـذا النحو نجـد رأى فلاسفة المسلمين فى وحـدانية الله ، يصور ضربين من العمل العقلى :

يصور الجانب الاغريقى : مشروحا بكل ما يستلزمه من عناصر الشرح ، ومطبقا على الله ·

ويصـور محاولة الملاءمة بين هذا الجانب الاغريقى وبين الاسلام فيما جاء به من صفات لله تبتعد عن مفهوم واجب الوجود ، كما عرضه أرسـطو والمشائيون بعده ·

الجانب الاغريقى :

والجانب الاغـريقى فى تحـديده لوحـدة واجب الوجـود ، وفى شرحه لعناصر هذه الوحدة ، يمكن ايضا ـ اذا ما أريد وضعه امام رأى الاسلام فى وحدة الله (١) ـ أن يصور على أنه يعبر عن ناحيتين فى وحدة الواجب :

---

(١) الاسلام : يهدف أولا وبالذات الى نفى التعدد فى ذات المعبود فى حقيقة الوجـود ، ويحرص على استقلاله وتفرده فى الكون باستحقاق العبادة من افراد الناس جميعا ··· « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا » ، « قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن لـه كفوا احد » ·

ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد أن يجهدوا أنفسهم فى تصور تفرده فى الماهية والمفهوم ، وعـدم تركيبه فيهـا من جزئين أو اجزاء مما يتصل بتحديدات « القول الشـارح » والتعاريف المنطقية الارسطية · جاء الاسلام ليحارب عقيدة الشرك فى الكون ، ليحارب اعتقاد الناس بالهة متعددة وبقوى كثيرة يوزع عليها التاثير فى مظاهر الوجود ، وتحدد لها مناطق نفوذ فى العالم سماوية وارضية ، أو تحدد لها أجناس وقبائل من البشر · فدعوة الاسلام الى التوحيد هى نداء الى الايمان بمعبود واحد لا شريك له فى العالم · واذا كان متفردا بأن يتوجه الناس بعبادتهم اليه خاصة ، فهو عام لكل مناطق الكون لكل اجناس البشر وقبائله ، هو عالمى لا تحده محلة ولا وطن ولا صفات جنس او قبيلة · ويكفى المؤمن بالتوحيد ـ فى نظر الاسلام ـ أن يقر بوحـدة ذات المعـبود ، ويطرح أن يكون له شركـاء فى النفوذ والتاثير فى الكون · وما يكفى المؤمن هو ما يهدف اليه الاسلام ، دون أن تكون له وراء ما يهدف اليه ناحية اخرى يجعلها غاية للخواص المقربين · حقيقة ، فرق الاسلام فى الجماعة المؤمنة بين خاصة وعامة ولكن المقياس والفيصل فى نظره السلوك العملى وفق هذا الايمان ، بين دقة أو تساهل فيه ·

نعم لا يمانع الاسلام فى أن الانسان المؤمن بوحدة الله يتصوره بسيطا غير مركبة ماهيته من أجزاء ، ولا مشتركة مع غيرها فى جنس وفصل ، مبالغة فى اثبات الوحدة له من كل وجه ، لكن لا يطلب ذلك حتى لا يكون هناك حرج فى التكليف ·

عن وحدة هذا الواجب فى واقع الأمر ·

ثم عن وحدته بمعنى بساطة ماهيته فى التصور الذهنى ·

ووحدة الواجب فى واقع الأمر : تتحقق بأن يمنع العقل تعدد افراد ذاته ، اى يمنع أن يكون له ند ، ويمنع أن يكون له ضد مع ذلك ·

ووحدته او بساطته فى التصور الذهنى : تتحقق بأن يمنع العقل :

— تركبه من اجزاء ، هى اجزاء الواجب ·

— وتركبه من واجب ·

— ثم اخيرا بمنع مشاركته لغيره فى الماهية والقول الشارح ·

ويعلل الفارابى ـ ممثلا فى ذلك الفكر الاغريقى ـ وحدة واجب الوجود لذاته فى واقع الأمر ، بقوله :

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، الا لكان معلولا له ··· » (١) ·

فاقتصر فى اجمال على اثبات الوحدة بمعنى نفى الند ·

أما ابن سينا ـ كعادته ـ فيطيل فى التعليل ، ويبين أن تحقق هذه الوحدة لذات الواجب فى الواقع كما تتوقف على نفى الند ، تتوقف أيضـا على نفى الضد ، يقول :

« ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه له بعينه اما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقضيه علة ·

— فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه ··· لم يوجد الا له ·

— وان كان لعلة : فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود ·

---

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) ·

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعلة من العلل • وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى • وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين ـ فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل ـ فليس واجب الوجود • وأقول قولا مرسلا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد ••• فلا يكون اذن له مثل ؛ لأن المثل مخالف بالعدد •

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته :

ـــ لاند له •

ـــ ولا مثل له •

ـــ ولا ضد له •

لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة فى الموضوع ، وواجب الوجود برىء من المادة » (١) •

ويقول أيضا :

« اشارة : الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع ، وكل ما سوى الله فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب ، **فلا ضد للأول من هذا الوجه** •

ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، اذا كان فى غاية البعد طباعا ، والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع ، **فالأول لا ضد له بوجه** »(١) •

ووحدة الواجب أو بساطته فى التصور الذهنى ، ومعناها عدم تركبه من أجزاء ، يستدل عليها **الفارابى** بأسلوبه المعروف به ـ وهو أسلوب الاجمال والتركيز ـ فيقول :

« وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ، والا لكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود ، واما غير

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ •

(٢) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٢١٣ •

واجب الوجود فهو أقـدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعـد من الجـزء فى الوجود »(١) ٠

وابن سينا فى كتابه « الاشارات » ينحو هذا المنحى فى التدليل ، عندما يعبر عن ذلك بقوله :

« اشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم فىَ المعنى ، ولا فى الكم »(٢) ٠

لكنه فى كتاب آخـر من كتبه يسهب فى توجيه الاسـتدلال واستخلاص المطلوب ، وعبارته :

« ونقول أيضا : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحـد والقول ٠٠٠ سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شىء هو الوجود غير الآخـر بذاته ٠

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخـر ، ولا ذات المجتمع :

ـــ فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها : فلا يكون المجتمع واجب الوجود ٠

ـــ أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ، اذ لم يكن واجب الوجود الا الذى يصح له ٠

وان كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة فى الوجود ، ولا الجمـلة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات ، فليس شىء منها بواجب الوجود ٠٠٠

---

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) ٠

(٢) ج ١ ص ٢٠٩ ٠

فقد اتضح من هذا :

— أن واجب الوجود ليس بجسم •

— ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم •

— ولا مادة معقولة لصورة معقولة •

— ولا صورة معقولة فى مادة معقولة •

— ولا له قسمة لا فى الكم ، ولا فى المبادىء ، ولا فى القول الشارح •

فهو واحد من هذه الجهات الثلاث(١) :

ويشرح وحدة واجب الوجود ، بمعنى بساطته فى التصور الذهنى ، وعدم تركيبه من واجب وغير واجب ، بقوله :

« ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معا ؛ فانه ان رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

— اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره •

— واما الا يبقى وجوب وجوده : فلا يكون وجوب وجوده بذاته »(٢) •

ثم يوضح الفارابى وحدة الواجب ، بمعنى هذه البساطة فى التصور الذهنى ، وعدم اشتراك غيره معه فى ماهيته ، بما يذكره له :

« وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول : فلو كان له فصل لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا فى ماهيته وهو محال ماهية (واجب) الوجود (هى) نفسه »(٣) •

وابن سينا يترجمه فى صورة أخرى أكثر توضيحا اذ يقول :

« اشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشىء ، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود • وأما الوجود نفسه

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ • (٢) المصدر السابق : ص ٢٢٥ •

(٣) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) •

فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء ، أعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل طارىء عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج اذن أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته ٠٠٠

فذاته ليس لها حد ، اذ ليس لها جنس ولا فصل »(١) ٠

وهو فى نص آخر يزيد فى التوضيح والشرح فى البرهنة على بساطة الواجب بالمعنى السابق وعبارته :

« ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ٠٠٠ ولنبرهن على هذا فنقول : ان وجوب الوجود :

ـــ اما أن يكون شيئا لازما لماهية ، تلك الماهية هى التى لهـا وجوب الوجود ، كما نقول للشيء : انه مبدأ ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية ٠ ثم يكون معنى المبدأ لازما لا لتلك الذات ، كما أن امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له فى نفسه معنى ، مثل : انه جسم ، أو بياض ، أو لون ٠ ثم هو ممكن الوجود ، وامكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلا فى حقيقته ٠

ـــ وأما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له ٠٠٠

فنقول :

أولا : انه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعانى اللازمة لماهية ؛ فان تلك الماهية تكون سببا لوجوب الوجود ، فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب ، فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ٠ فان وجوب الوجود ٠٠٠ اذا كان لازما كان تابعا غير متقدم ، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا ، فلم يكن وجوب وجود بالذات ، وقد أخذناه بالذات ٠

وثانيا : وان لم يكن وجوب الوجود كاللازم ؛ بل كان داخلا فى الماهية أو ماهية : فان كان ماهية عاد الى أن النوعية واحدة ، وان كان داخلا فى الماهية فتلك الماهية :

---

(١) « الاشارات » : ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ ٠

ــ اما أن تكون بعينها لكلتيهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه ، وقد ابطلنا هذا •

ــ أو يكون الكل ماهيــة أخرى : فان لم يشتركا فى شىء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائمــا لا فى موضــوع ــ وهو معنى الجوهرية المقــول عليهما بالسوية ، وليس لأحدهما أولا وللثانى آخرا ، فلذلك هو جنس لهما ، واذا لم يجب ذلك كان احــدهما قائما فى موضوع فيكون ليس واجب الوجود •

وان اشتركا فى شىء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة ، تتم به الماهية ويكون داخلا فيها ، فكل واحد منهما منقسم بالقول (الشارح) ، وقد قيل : ان واجب الوجــود لا ينقسم بالقول ، فليس واحــد منهما (واجب الوجود) •

وان كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثانى معنى زائد عليه ، فأمــا الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ، ووجود المعنى المشترك فيه بشرط تجــريده عما لغيره وعــدمه فيه ، فيكون الذى لا تجــريد له منقسما فى القول غــير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده •••

فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه : لا ان كان لازما لطبيعة ، ولا ان كان طبيعة بذاته •

فاذن يكون واجب الوجود واحدا ، لا بالنوع فقط ، او بالعدد ، أو عدم الانقسام ، أو التمام فقط ؛ بــل فى ان وجوده ليس لغيره ، وان لم يكن مــن جنسه » (١) •



شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ما ذكرنا ، وعــلى نحــو ما عرف للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحــدة فى ذاته على معنى نفى الشريك والند له فى الوجود ؛ بل بالغوا فى وحدته بحيث حاولوا التدليل عــلى أن العقل لا يتصور ماهيته فى الذهن الا بسيطة ، كما يقر بتفرده خارجه ؛

---

(١) « النجاة » : ص ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ •

هو واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى ، وأية ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتما ـ فى نظرهم ـ بوحدته ...

فهو فى ذاته : لا ند ولا شريك له ، ولا ضد له .

وفى ماهيته : لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا فصل لها ، لا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة :

هو متفرد فى ماهيته ، وفى وجــوده .

ارتضى فلاسـفة المسلمين وحـدة الواجب على هـذا النحو ، وشرحوا بما حددت به فى النظر الاغريقى من التفرد فى الواقع البساطة فى التصـور الذهنى ، وحدانية : « الله » تعـالى ، وأقاموا الأدلة ـ وهى أدلة عقلية عرفها الفكر الأرسطى ـ على أن الله واحد من كل وجه : فى الوجود الخارجى كمـا دعـا الى ذلك الاسلام (١) ، وفى الماهية الذهنية له على نحو لم يكلف به الدين المؤمنين من عبـاد الله .

واذا قيل : ان فلاسفة المسلمين سلكوا طريق العقل فى البرهنة ، فلا يذهب بنا الاستنتاج من هذا القول الى حد الادعاء انهم لا يقومون النص الدينى ، ولا يدخلون فى اعتبارهم مخالفة الدليل العقلى ، أو موافقته لما ورد به الاسلام .

هم يقرون الدليل العقلى فى حدود عدم تعارضه مع الاسلام ونصـوصه بفهمهم وطريقتهم فى الفهم ، وهم لهذا ليسوا أحرارا فى الفكر على الإطلاق ؛ هم دينيون ، عقليون .

شرحوا وحدانية الله تعالى بما شرح به أرسطو وحدة واجب الوجـود عنده ، وعن طريق هذا الشرح اصطدموا ـ على الاقل فى الظاهر ـ بما وصف الله به ذاته المقدسة مما يستدعيه اعتقاد كونه خالقا للكون ، ومتفـردا باحداث الأثر فيه ، دون أن يؤثر اتصافه بذلك فى وحدانيته التى كلف بتصورها وبالايمان بها عباده المؤمنين ، وان كـان لا يتفـق من ناحية أخرى مع وحدة الواجب الأرسطى فى احدى جهتيها : فى جهة البساطة فى ماهيته وفى تصور الذهن لها ، لأن مثل الصفات التى وصف بها الله سبحانه وتعالى ذاته بعيدة عـن مفهوم الواجب ، وبعبارة أخرى ، من لوازم معناه ، أو عناصر شرحه .

---

(١) يراجع هامش ١ ص ٢٨٠ من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

التوفيق بين الفلسفة والدين فى الوحدة :

كان لا بد أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، ويلائموا بين وحدة واجب الوجود التى نقلت الآن الى « الله » تعالى ، وبين تلك الصفات التى هى له بوحى من الدين ، ولا يتطلبها مفهوم الواجب ، بل قد تتنافر معه ٠

وعلى وجه التحديد ، كان يجب على فلاسفة المسلمين أن يوفقوا بين وحدة الواجب فى التصور على معنى بساطة ماهيته فى الذهن التى صارت الآن ـ بعد قبولهم الفكرة الاغريقية وتطبيقها على الله عنصرا فى تحديد وحدانية الله ، وبين صفات : الخلق والقدرة والارادة والحياة وغيرها ٠٠٠ مما هى لله ، وتتعدى فى الوقت نفسه خصائص واجب الوجود ، على نحو ما عرفت هـذه الخصائص فى أصل الفكرة الاغريقية ٠

والسـؤال الذى كان يجب على هؤلاء الفلاسـفة المسلمين ان يجيـبوا عنـه ، هو :

كيف يستقيم تصور البساطة فى مفهوم الله الذى هو واجب الوجـود ، والذى هو تبعا لذلك لا حد له ، ولا ينقسم فى الكم والمقدار ، مع ما يجب أن يتصف به من : الخلق والقدرة والارادة والحياة ٠٠٠ ؟

كيف يتلاءم ذلك بعضه مع بعض ، واتصافه بهذه الصفات التى وردت فى القرآن الكريم يـؤدى الى كثرة اعتبـارية فيه ـ على الأقل ، وهذه الكثرة تتنافى مع تلك البسـاطة فى المفهـوم التى استتبعها اطلاق واجب الوجـود عليه ؟

ابن سينا يحاول التوفيق والملاءمة بين الطرفين ، ويسلك طريقا مزدوجـا الى ذلك :

يشرح ذات الله : وهى ذات واجب الوجود الآن أيضا بمـا لا يخرج عـن كونها عقلا وعلما ٠

ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله : مما لا يتطلبها واجب الوجود فى أصل الفكرة الاغريقية ، بمعنى يؤول الى العلم والادراك ٠

يشرح خلق الله للكون ، وحدوث الكون عنه بمعنى يتصل بالعلم ٠

ويشرح الارادة والحياة والقدرة ـ بناء على أنها فى الغـائب غيرها فى الشاهد ، بمعان تتصل كذلك بالعلم ٠

واذن هذه الصفات كلهـا ، فى نظـر ابن سينا ، لا تختلف عن ذات الله الواجب الوجود ، التى هى علم محض ، وادراك محض ، وعقل محض ، والتى هى عاقلة لذاتها ولـ « الكل » ، ولما فيه من خير ونظام !

هذه الصفات ليست مغايرة للذات ٠٠٠ هى عين الذات :

ثم يستطرد فيؤكد أن البساطة فى مفهوم الذات المقدسة ، وهى ذات الله الواجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات :

فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد اليه على نحو ما شرحه ، وهى بعد ذلك ووجوده شىء واحد ٠٠٠

ـ هى نفس وجوده مع اضافة ٠

ـ أو اضافة وسلب معا ٠

ـ وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب ٠

فالأول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل و (يعقل) أنه كيف يكون (١) ٠

علم الواجب علة الايجاد :

فذلك النظام ـ لأنه يعقله ـ هو مستفيض كائن موجود (٢) ٠

وكل معلوم الكون (الكائنية) ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه (٣) ٠

وهو (أى الكل) خـير غير مناف ، وتابـع لخيرية ذات المبـدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما ٠٠٠ فذلك الشىء مراد ٠ لكن ليس مراد الأول هو على نحو

---

(١) شرح لله الواجب ٠ (٢) شرحُ لصفة الخلق ٠

(٣) شرح لصفة حدوث الكون ٠

مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض ــ فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم ــ بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة (١) ٠

... **حياته عين علمه :** وحياته حالها هذا ايضا بعينه ، فان الحياة التى عندنا تكمل بادراك ، وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين ٠ وقد صح أن نفس مدركه ــ وهو ما يعقله من الكل ــ هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك ايجاد الكل ٠ فمعنى الحياة منه واحد ، هو : ادراك ، وسبيل الى الايجاد ٠ فالحياة منه ليست مما تفتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين ٠ فلا الحياة منه غير العلم (والادراك) ٠ وكل ذلك له بذاته (٢) ٠

ارادته فى الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وايضا فان الصورة المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية ــ بأن تكون صورا هى بالفعل مبادىء لما هى له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة ٠ ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفى فى ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة ٠ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ؛ بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك ٠

لكن واجب الوجود ليست ارادته **مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه** ، فقد بينا أن العلم الذى له هو بعينه الارادة التى له ٠

قدرته عين علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو المبدأ للكل ــ لا مأخوذا عن الكل ــ ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شىء ٠٠٠

فاذا حققت ، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه أن ، وموجود ٠

ثم الصفات الأخرى ٠

ــ يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة ٠

ــ وبعضها هذا الوجود مع السلب ٠

---

(١) شرح لصفة الارادة ٠ (٢) شرح لصفة الحياة ٠

وليس واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة .

فاللواتى تخالط السلب : أنه لو قال قائل فى الأول ... انه جوهر لم يعين به الا هذا الوجود وانه مسلوب عنه الكون فى الموضوع . واذا قال انه : واحد ، لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم ، أو القول (الشارح) ، أو مسلوبا عنه الشريك . واذا قيل : عقل ومعقول وعاقل ، لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها .

ومع اعتبار اضافة ما ... اذا قيل له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود (الواجب) الى « الكل » . واذا قيل له : قادر : لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكر . واذا قيل له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الاضافة الى « الكل » المعقول له أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو الدراك الفعال .

واذا قيل مريد : لم يعن الا كون واجب الوجود - مع كونه عقلا ، أى مسلوبا عنه المادة - مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب . واذا قال جواد ، عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته . واذا قيل : خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود (الواجب) مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، وكونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فاذا عقلت صفات « الأول » الحق على هذه الجلة ، لم يوجد فيهنا شىء يوجب لذاته أجزاء ، أو كثرة بوجه من الوجوه » (١) .



ابن سينا اذ يحاول التوفيق بين فكرتى الواجب ، وبين وصف الله بصفاته التى وردت له كخالق على النحو المشار اليه ، يظن أنه صان وحدة ماهية الواجب - الذى هو الله الآن - وحال دون أن يتصور الذهن كثرة فيه بوجه من الوجوه ، سواء أكانت كثرة ذاتية أو اعتبارية . كما يظن مع ذلك أنه صان على الله - الذى هو واجب الوجود الآن - وصفه بصفاته التى جاء بها القرآن الكريم .

---

(١) ابن سينا فى « النجاة » : ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

فقـد بين فى محاولته هذه :

ــ ان « الأول » ــ وهو العنوان الذى يتناول واجب الوجود والله معا ــ عقـل وعلم ٠

ــ كما بين ان معنى الصفات التى يقتضيها معنى الخلق فى جانب الله ، والتى تعد زائدة على مفهوم الواجب الاغريقى ، وهى صفات : الايجاد والحياة والقدرة والادراك ٠٠٠ الخ ، تساوق العلم والادراك ٠

وان اتصاف « الأول » بهذه الصفات التى تعد زائدة على مفهوم الواجب ليست وراء العلم والادراك بل هى وهو سواء فى الحقيقة والمفهوم ٠ ووصف « الأول » بها اذن لا يجعله متكثرا حتى ولو بالاعتبار ٠

ومحاولة ابن سينا هــذه تنبىء عن أنه قبل من الفكر الاغريقى :

بساطة الماهية : فى تحديد الله سبحانه وتعالى التى نقلت اليه من واجب الوجود الأرسطى ٠

وقبـل من الاســلام :

وصف الواجب بصفات ، نقلت اليه من اعتقاد ان الله خالق ٠

وكما تنبىء عن قبوله لهذا ، تقوم على اعترافه أيضا بمصطلح جديد : **هو الله الواجب ، أو الله واجب الوجود ، أو « الاول » ٠ والتعـبير بالاول هو** المفضل لديه عندما يتحدث فى هذا المجال ، وعلى الأخص فى كتابه « النجاة » ٠

وفلسفة ابن سينا لم تنف اذن وصف « الأول » بصفات ، بل على العكس التزمت وصفه بذلك ، ولكنها فقط عمدت الى بيان ان اتصافه بصفات أيا كان شأنها لا يضم جديدا الى ذاته وماهيته ، اللتين يحددهما الوجود الخاص ٠٠ فكل ما يوصف به من صفات هو والذات شىء واحد ، وهو بالتالى عن ماهيته ، **لأن الصفات التى يوصف بها لا تخرج عن أنواع ثلاثة :**

نوع اذا وصف به « الأول » أفاد ان القصد من وصفه به سلب ما يؤدى اليه عنه : فالذات هى هى على وحدتها ، لم يتغير فيها شىء بذلك ، وهذا النوع هو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود ٠

ونوع اذا وصف به افاد أن ذلك له على وجه النسبة والاضافة الى العالم كمخلوق له : والانسان فى واقع الأمر هو الذى يتصور « للأول » صفات هذا النوع بناء على أنه هو الذى أوقع الصلة بين ذلك « الأول » والعالم فى تصوره لها على نحو : أن احدهما خالق والآخر مخلوق ··· فذات الأول هى هى على وحدتها لم تتغير بزيادة ولا نقص ، بتصور الانسان له على هذا النحو وهذا النوع من الصفات لـ « الأول » يستتبعه اعتقاد أن الله خالق ·

ونوع أخير اذا وصف به « الاول » افاد أن ذلك له على وجه السلب كما فى النوع الاول ، وعلى وجه النسبة والاضافة أيضا كما فى النوع الثانى · وقد تقدم أن هذا النوع من الصفات لا يغير من وحدة ذات « الاول » وماهيته شيئا ، وهو مما يستتبعه الاعتقاد بأن الله خالق ، ومدبر للكون أيضا ·

وشرحه أن اتصاف « الأول » بأوصاف لا يغير من وحدته ، هو العنصر الثانى فى محاولته التوفيق هنا · والعنصر الأول فى هذه المحاولة قبول البساطة فى وحدته ، وقبول اتصافه بما يصح له من صفات ـ كما ذكرنا ·

وهذا العنصر الثانى فى هذه المحاولة ـ وهو العنصر الذى يتمثل أولا فى رد بعض الصفات الى ذات « الأول » ، وثانيا فى بيان عدم تغير ماهيته وذاته باتصافه بأية صفة كانت ـ ادق وأعمق من العنصر الأول ، اذ قيسا بمقياس النظر الفلسفى ···

فما فى هذا العنصر من رد بعض الصفات ، وهى ليست لـ « الأول » باعتبار انه واجب ، الى ذاته بهذا الاعتبار يقوم على تقريب معانيها من معناه وهذا التقريب يحتاج الى مهارة عقلية ، وسعة افق فى التفكير ·

وما فيه من بيان عدم تغير ذاته وماهيته باتصافها بأية صفة كانت ، يتوقف على تفتيش عقلى دقيق للتعبير عنه · لأنه يؤول فى الواقع الى أن الاتصاف عملية للانسان يقوم بها ، باعتبارات مختلفة يعتبرها فى ذات « الأول » :

فمرة عندما يقرنه فى التصور العقلى بالعالم ، فيحدده بصفات ـ هى وليدة هذا الاقتران الذهنى ـ تميزه عما اقترن به ·

ومرة ينظر اليه على انه أسمى الوجود كله ، وفوق كائناته المحددة المتناهية ، فيسلك فى وصفه للتعبير عن هذا التمييز طريق سلب ملاءمة صفات المحدد له ، لأنه غير متناه فى تصور الانسان اياه ·

فالاضافة صفات له مرة ، وسلب صفات عنه مرة أخرى طريقان من طرق التعبير عن كماله المطلق ، وهما من صنعة الانســان ، وطريق السلب منهما أوضح فى هذا الغرض •

ولذا كان السلب الطريق المفضل عند بعض الخواص ، الذى يقر بعجز الانسان عن أن يصل بادراكه الانسانى الى كنه الموجود الأسمى فى الكون •

وطريق الاضافة يعبر أيضا عن هذا الكمال لـ « الأول » ، لأنه لا يقف فى وصفه بصفة يشترك معه فيها غيره ، عند حد القدر المشترك ، بل يتجاوزه فى جانبه الى ما فوق هــذا القدر بحيث يريده غير محدد ، وغير متناه بالنسبة اليه •

لكن هل سبق ابن سينا فى طريق (١) سلب الاتصاف فى التعبير عن كما الله ؟

يحدثنا « فندلبند » (٢) عن « فيلون » فيلسوف اليهودية قبل الميلاد ، بانه

---

(١) اما طريق الاتصاف فامر فطرى ، ليس لحديث السبق والتبعية فيه موضوع •

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٧ تحت عنوان : « الله والعالم » ، أثناء عرضه للمذهب الثنائى فى الوجود وتعليقه على فكرة الوساطة بين طرفيه •••

و « فندلبنــد » يرى أن فكرة تدرج الموجودات وصــدورها من الله الى أدنى شىء فى العالم الارضى والربط بين الله والعالم عن طريق الوساطة ، محاولة للتوفيق بين مذهب الرواقيين القائل بوحدة الوجود وبحلول الله فى العالم • ويعتقد أن هذه المحاولة على هذا النحو حصلت فى مدرسة الاسكندرية فى عصر « الاختيار والانتخاب » •

ثم يقول : « بوساطة هذا التحول تكاثرت الصعوبة التى فى المذهب الارسطى ـ وهى التى تتعلق بتأثير الله فى العالم ـ لانه مع وجوب ادعاء ان الله عقل محض ، تصبح مادية اثره غير منسجمة مع هــذا الادعاء • على ان ارسطو نفسه لم يوضح علاقة المحرك غير المتحرك بالذى يتحرك : أهى على نمط التأثير والتأثر • أم على نمط آخر •

يزاد على ذلك أن المذهب الثنائى لا يرمى فحسب الى وضع الله كعقل امام المادة ، ووضع ما فوق المحسوس امام المحسوس ، بل يهدف مع ذلك الى جعل الله فوق العقل ، كما هو فوق المحسوس » •

ويرى « فندلبند » لذلك نظيراً فى المذهب الفيثاغورى الحديث ، فانه ان جعل (الواحد) و (الثانى) كاصلين فى الوجود ، يقصد بـ (الثانى) ـ لا محالة ـ المادة ، كشىء خال من النقاء والطهر يعتبر سببا لعدم الكمال وأصلا لوجود الشر • اما (الواحد) فمرة يقصد به

أثر هذا الطريق ، كما يحدثنا بأنه عثر عليه في « الأفلاطونية الحديثة » من بعد فيلون ، فيقول :

« والترقي أو المبالغة في سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند « فيلون » اليهودي ، الذي أبرز التضاد بين المتناهي المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو : أن الله ، يمكن أن يقال عنه فحسب : ليست له المحمولات (أي الصفات) المتناهية ، المتعارفة في نظر الانسان لأنه فوق كل شيء ، ولذا لا يسمى ولا يحدده اسم ·

وهذه الطريقة في سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة في علم الكلام باسم « المذهب السلبي » ، ونجدها بعد « فيلون » عند مدافعي المسيحية الذين تأثروا به ، وعلى الأخص عند « جوستين » والأدريين (١) ·

الصورة المحضة كعقل ومرة يقصد به ما فوق العقل من علة العلل ، كحقيقة أولى يفيض عنها (الواحد) كعقل و (الثاني) كمادة ·

وفي هذه الحال الأخرى يبدو أن (الواحد) الثاني ، وهو العقل ـ كمخلوق أول ـ صورة كاملة لـ (الواحد) الأعلى · وهذا القصد الثاني ـ وإن كان يعتبر العقل مخلوقا للأول الكامل كمالا مطلقا ـ يهدف الى الترقي في عدم اتصاف الله بأية صفة » ·

وهذا الذي علق به « فندلبند » على فكرة الوساطة بين طرفي الوجودي في المذهب الثنائي حري أن يوجه الى عمل الفلاسفة الاسلاميين المشائيين في المشرق في ربطهم الله بالعالم ·

(١) من هؤلاء أيضا « توماس فون اكفينو » · ففي كتاب « تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى » (ج ١ : ص ١٣٤ ، ١٣٥) ينقل أوجست ميسر عن « توماس » في هذا الشأن ما نصه :

« الله بسيط على الاطلاق ، ونحن اذا أضفنا اليه كمالات (صفات) كثيرة ، يحصل هذا لأنا ننظر الى ذاته مرة باعتبار ، ومرة أخرى باعتبار آخر · وعلى كل حال ليس بمتيسر لنا أن نكون عن الله معرفة دقيقة (Adaguat) · والمعاني أو المفاهيم · (Begriffel) المستفادة من دائرة الانسان · كالعقل والارادة وأمثالهما ، يمكننا أن ننقلها الى الله ونطلقها عليه على سبيل المجاز فقط ، وعلى أن يلاحظ فيها الكمال المطلق بالنسبة اليه · فكل معنى له قيمة تامة نضيفه غير محدد بوجه ، بل كثيرا ما يجب علينا أن نلتزم طريق السلب ، ونعرف أن صفاتنا المنتزعة من المحدد أولى بأن تسلب عن الله ، بدلا من أن تضاف اليه ·

ومع هذا التحفظ يجوز لنا أن نقول :

الله حقيقة كاملة على الاطلاق ، وفي الوقت نفسه عقل على الاطلاق ، وأول موضوع لمعرفته هو نفسه · ويعرف في نفسه مع هذا كل ما كان ويكون هو سببا في وجوده : يعرف على العموم كل واقع وكل ممكن أن يقع ، ويعرف هذا كله لا في صفاته العامة فحسب ، بل أيضا في صفاته الفردية الشخصية ··· ومن هنا كانت « المثل » كأصول للأشياء ، في علم الله ··· » ·

كما يقابلنا المذهب فى الأفلاطونية الحديثة أيضا ، وان كان فى صورة أوضح وأدق : فالله — تبعا لما فى رسائل هرمس — ينظر اليه على أنه علة غير متناهية للموجود والعقل ، من شأنها أن لا تدرك ولا تحد باسم ، اذ هى فوق كل « وجود » ومع ذلك هى الموجدة للعقل أول ما أوجدت ، أى أنها كانت قبل « العقل » أيضا ••• » •

ويبدو أن ابن سينا ان سبق بطريق سلب اتصاف الله بأية صفة للتعبير عن كماله المطلق ، كما رأينا عند فيلسوف اليهودية ، فلم يأخذ هذا الطريق — ان افترضنا أنه وقف عليه — بالتوجيه الذى وجهه به ، « فيلون » السابق ••• فابن سينا لم يستخدمه كطريق عام على الاطلاق ، كما استخدمه « فيلون » ، بل عمد اليه فى جانب بعض صفات « الأول » فقط ، وهى الصفات التى يستتبعها مفهوم واجب الوجود •

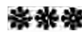
كما أنه لم يعلل الالتجاء الى هذا الطريق بما عللت به الأفلاطونية الحديثة من أن الله فوق الوجود ، وفوق العقل ، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود ولا يدركه العقل الانسانى ، بل برر ذلك بحرصه على وحدة « الأول » ، وبساطته فى ماهيته ، مع صحة اجراء هذه الصفات عليه •

فابن سينا يقر مبدأ الاتصاف ، وهذا المبدأ نفسه يعتبر أحد أساسين عنده فى توفيقه هنا فى مشكلة الوحدانية والصفات ، بين الدين والفلسفة •• لكن يريد فحسب أن يخرج الاتصاف على وجه لا يتنافى مع بساطة الموصوف ، ومع وحدته من كل وجه • وطريق السلب بعبارة أخرى احدى وسائل هذا التخريج فى نظره •

بينما « فيلون » ، ورجال الافلاطونية الحديثة يعارضون مبدأ الاتصاف على العموم :

أولا : لأن تطبيقه على الاول ، وهو فوق الوجود ، وفوق العقل ••• يحيله الى محدد ومتناه ••• والفرض أنه عندهم غير محدد وغير متناه •

وثانيا : لأن فى هذا التطبيق نفسه ما يتنافى مع بساطة الاول التى له من كل وجه فى رأى أفلوطين ، ومن تبعه من رجال مدرسته •



علم واجب الوجود

فى الفكرة الاغريقية :

واجب الوجود ــ وفق الفكرة الاغريقية ــ عقل وادراك ، فهو يعقل، ويدرك •

وموضوع تعقله وادراكه نفس ذاته ، فلا يتجاوزها الى غيرها •

وعلمه كذلك عين ذاته ، فلا يضيف اليها جديداً ، ولا يحدث فيها تغييراً •

فى الاسلام :

والله سبحانه وتعالى ــ كما فى الاسلام ــ يعلم : فيعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هذا العالم وما يجرى فيه من أحداث ، وما يحصل فيه من كون وفساد • وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله •• لا يغير من وحدانيته ولا من تفرده فى تدبير الكون واحداث الأثر فيه •

ولأنه خالق لابد ان يعلم ما يخلقه ، ولأن خلقه لا يتقيد بزمن ولا مكان ، لا يقف علمه بما يخلق عند وقت معين ، ولا مكان معين •

فعلمه اذن شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن فى أى مكان وأى زمان •

وعلمه لذاته من مستلزمات الوهيته •

وعلمه لغيره من مستلزمات ، كونه خالقا •

واحاطته فى علمه من مستلزمات تفرده ، ووحدانيته •

والأول : وهو التعبير المألوف لابن سينا عن «الله ــ الواجب الوجود» ، يعقل ذاته • وكونه يعقل ذاته لا يضر ناحية الفلسفة ولا جانب الدين فيما اتى به كل واحد منهما فى شأنه •

لكن اذا علم الأول غيره : خرج الأمر عندئذ عن مقتضى واجب الوجود الاغريقى ، وأدى علمه بغيره الى تكثر فى ماهيى الواجل من جهة ، والى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى · والفرض أنه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار ، وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له ، لأنه تام بالفعل ، وكامل بالفعل ·

واذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب فى ربوبية الله ··· لأن الله اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ، فكيف يخلقه ويدبره ؟

لم يكن لدى ابن سينا ــ وغيره من فلاسفة المسلمين المشائيين ــ من سبيل الى اقصاء فكرة واجب الوجود ومقتضياتها ، وابعادها عن دائرة التفلسف الاسلامى والجدل العقلى حول الله ، لأنه استعان بها فى التدليل على وجود الله ، وسلم له الاستدلال بها اذ ذاك · ولم يستطع كذلك أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم وأحداثه ، لأنه مسلم ، ومسلم مدافع ، حمله دفاعه عن الاسلام على أن يستعير من غير الاسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الانسانى العام ، ليستعين بما يستعيره فى تأييد الاسلام !

فلم يجد بدا من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم يجد بدا هنا من أن يوفق فى الأول بين بساطته فى الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكذا عدم تغيره من جهة ، وبين امتداد علمه الى ما وراء ذاته وشموله ما سواه من جهة أخرى ·

فاذا وضح ابن سينا الآن أن امتداد علم الأول الى ما وراء ذاته لا يحدث فى الذات تغييرا ، ولا يحدث فيها تكثرا ، ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها فيجعلها متجددة تبعا لتجدد علمها بما يقع وراءها فى عالم الكون والفساد ــ اذا وضح ابن سينا ذلك على هذا النحو ، كان موفقا فى توفيقه بين رغبته العقلية وايمانه القلبى ·

لكن كيف ذلك ؟

كيف يتم أن يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته فى أنه لا يترتب عليه أحداث الكثرة والتغير فيها ؟

ثم كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ، ويتساوى فى ذلك مع علمه بنفسه ؟

ابن سينا يحاول أن يجيب عن هـذه الأسئلة ، ويتخـذ لمحاولته هـذه خطوتين :

يبين أولا أن « الأول » عقل ، ويعقل ذاته ، وأنه بكونه عقلا ومعقولا لذاته وعاقلا لها ، لا يتكثر ولو بالاعتبار ··

فيقول :

« اشارة : الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيـوم برىء عن العلائق والمواد ، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة ·· وقـد علم أن ما هـذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته »(١) ·

ويقول فى نص آخر :

« ··· وكل ما هو بذاته مجـرد عن المـادة والعـوارض ، فهو بذاته معقول ، و « الأول » الواجب الوجود مجرد عن المـادة وعوارض المـادة ·

- فهو بما هو هوية مجردة ، عقل ·

- وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته ·

- وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته ·

فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، وليس فى شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر ، بل شىء مطلقا ، والشىء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره ·

فـ « الأول » لأن له ماهية مجردة لشىء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشىء هو معقول ، وهـذا الشىء هو ذاته · فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا ، وهـذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشىء آخر ، أو هو وأيضا ·· فانا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فاما أن تكون القوة التى نعقل بها هـذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب ، أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقـل بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هـذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هـذا محال ·

---

(١) « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٣ ·

فقـد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر • وبهـذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما يوجـد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجـد لشيء فهو معقول • واذا كانت هـذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهى بذاتها عاقل ومعقول ••

فقـد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا • فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار أن له ماهية مجردة هى ذاته ، وأن ماهية مجردة ــ هى ذاته ــ له •••

فقـد بان أن كونه عاقلا ، ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة »(١) •

وهـذه الخطوة ، وهى أن كونه عاقلا وأن ذاته موضوع عقله ، تعتبـر كمقـدمة لبيان : أن علم « الأول » بالغير لا يوجب فى ذاته كثرة ، ولا يحـدث فيها تغييرا بوجه من الوجوه • لأنها أوضحت أن كونه عقلا ، واتخاذ ذاته موضوع تعقله لم يخرجه عن بساطته فى الماهية ، وثباته على حال واحدة ، وتمامه لا ينتظر له حال أخرى • فاذا كان تعقله للغير وعلمه به ــ وتلك مهمة الخطوة الثانية ــ لا تختلف عن علمه بذاته ، فالنتيجة واحـدة ، وهى : أن علمه بالغير لا يخرجه كـذلك عن بساطته وثباته وتمامه •

ثم يبين ثانيا أن « الأول » يعلم الغير ، وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى ، وقـد شرح كيفية ذلك • ثم أوضح أخيرا أن ذاته مبدأ علمه بالغير ، وليس العكس وهو : أن هذا الغير مصدر علمـه ، ولذلك لا يخالف علمه ذاته ولا تغاير بينهما •• فعلمه عين ذاته •

يقول فى بيان أنه يعلم الغير ، وأن علمه به على وجه كلى :

« تذنيب : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علمـا زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس ، العالى عن الزمان والدهر •

---

(١) « النجاة » : ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ •

ويجب أن يكون عالما بكل شىء ، لأن كل شىء لازم له بوسط أو بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدرة الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، اذ كان مالا يجب لا يكون ، كما علمت »(١) ٠

ويقول فى توضيح أن ذاته مصدر علمه بالغير ، وليس العكس وهو غير مصدر علمه به ٠

« اشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ٠

ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا »(٢) ٠

ويزيد ذلك توضيحا بقوله :

« وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته : اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ، اذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثيرا ٠٠٠

ولأنه كما سبق ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك بأشخاصها ٠

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها من حيث هى متغيرة ، عقلا زمانيا مشخصا ٠ فانه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ٠ ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ٠

---

(١) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ ٠

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ، ص ٦٩ ٠

ثم الفاسدات : ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هى فاسدة · وان أدركت بما هى ، مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة · ونحن قد بينا فى كتب أخرى : ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هى محسوسة ، ونتخيلها ، بآلة متجزئة · وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعقلات ··

بل واجب الوجود انما يعقل كل شىء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى · فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض»(١) ·

« فاما كيفية ذلك : فلانه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شىء من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ، فتكون هذه الأسباب تتادى بمصادماتها الى ان توجد عنها الأمور الجزئية ·

فـ « الأول » يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتادى اليه وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات · لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه · فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أعنى من حيث لها صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها ·· لكنها لكونها مستندة الى مبادىء ، كل واحد منها نوعه فى شخصه ، فيستند الى أمور شخصية ·

وقد قلنا : ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها :

فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ، كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل · وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى ·

---

(١) « النجاة » : ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ ·

وأما اذا كان منتشرا فى الأشخاص لم يكن للعقل الى وسم ذلك الشيء سبيل ، الا أن يشار اليه ابتداء »(١) ٠

ـ فعلم « الأول » للعالم وكائناته الكثيرة المتعددة بوجه كلى ٠٠ فلا يتغير علمه لهذا ، وبالتالى لا تتغير ذاته ، بتغير كون هذه الكائنات وفسادها ، وحدوثها وفنائها ٠

ـ وعلم « الأول » للعالم مع ذلك من ذاته : وليس منتزعا من هذه الكائنات التى تعمر ٠٠٠ فلا يضيف علمه بها اذن جديدا طارئا على ذاته حتى تكون له حالة منتظرة ، وقد فرض انه تام وثابت ٠

ـ وعلم « الأول » للعالم لا يوجب فى ذاته كثرة بوجه : لأنه من ذاته وضمن علمه بذاته ، كما لم يوجب علمه بذاته كثرة فيها على أى نحو من الانحاء ٠ واذا كانت هناك كثرة فهى فى « الكل » بعد ذاته ، وليست فى الذات نفسها ٠

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ٠

والفارابى يشترك مع ابن سينا فى بيان ان علم « الاول » بالغير على النحو السابق لا يحدث كثرة فى ذاته ولو بالاعتبار ، وان تكثر هذا العلم بعد ذاته ، وفى بيانه كان مركزا ، كما كان دقيقا ٠ ونص عباراته :

« واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله « الكل » من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال « الكل » من ذاته ٠ فعلمه بـ « الكل » بعد ذاته ، وعلمه نفس ذاته ، فيكثر علمه بـ « الكل » بعد ذاته ، ويتحدد الكل بالنسبة لذاته » ٠ (« فصوص الحكم » : ص ١٢٣ ، ١٢٤) ٠

ويقول :

« علمه الاول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » (الانعام : ٥٩) » ، (المصدر السابق ص ١٣٥) ٠

وله ايضا :

« ليس علمه بذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته ٠ وعلمه بـ « الكل » صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته ٠ وفيه الكثرة المتناهية بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهية ٠ فلا كثرة فى الذات ، بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان ، بل بترتيب الوجود ٠٠٠

واذا اعتبر « الحق » ذاتا وصفات كان كل فى واحدة ٠ فاذا كان « الكل » متمثلا فى قدرته وعلمه فمنهما يحصل « الكل » مفردا عن اللواحق ، ثم يكتسى المواد كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه احدية ذاته » ٠ (المصدر السابق : ص ١٧٢) ٠

وابن سينا يظن ــ كما يظن الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين في المشرق من أصحاب الاتجاه الأرسطي ــ أنه بهذا التوضيح والشرح قد حافظ في « الأول » على خصائص واجب الوجود ...

فحافظ على وحدته التي له من كل وجه ، وعلى تمامه وعدم انتظار حالة له لم تكن حاصلة فيه .

كما صان فيه (في هذا الأول) أهم خصيصة من خصائص العقيدة ، وهي علم الله وراء ذاته ، وبكل كبيرة وصغيرة في ملكوته .



وهكذا كان اجتماع واجب الوجود ، مع الله في الأول ، كما أراد فلاسفة المسلمين أن يجتمعا فيه ، مثيرا لحلول وتوضيحات عقلية ربما لا تدخل في طبيعة الدين ، كما لا تعبر هي عن خطوات تقدمية في سبيل التفكير الفلسفي فيما بعد الطبيعة ...

وفي أوائل هذه الحلول والتوضيحات :

أن وجود « الأول » عين ماهيته .

وأن صفاته عين ذاته .

وأن العالم معه قديم بالزمان .

وأنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات ، وان تكثر بالاعتبار .

وأن علمه بـ « الكل » والعالم على وجه كلي ، ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .



ثلاث كلمات ، لها مدلولات ثلاثة ...

وثلاثة أنواع من القيم ...

وتنم عن ثلاثة مصادر في التوجيه الانساني :

الله .

واجب

الأول .

ـ ولو بقى « الله » فى عزلة عن « واجب الوجود » ، ولم يشتبك معه فى موازنة فكرية انسانية ، لبقيت لله قدسيته الدينية ٠

ـ ولواجب الوجود منطقه الانسانى :

لكن « الأول » عنـد ابن سينا والفلاسفة المشائيين من المسلمين حاول أن يتضمن خصائص الاثنين ، فخلط فى تصوره بين قـدسية الله الدينية ومنطق واجب الوجود الانسانى ، خلطا لا ييسر لمطلع على ما نسج حول هـذا «الأول» من شروح أن يتبين فى وضوح اتجاه الدين فى الله ، واتجاه الفلسفة فى الواجب على انفراد ٠



ان ما افاده فلاسفة المسلمين المشائيون فى المشرق من الاستدلال على وجود الله من « الوجود » نفسه ، الى جانب ما فى الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعى ـ نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الاغريقى ٠٠ لا يتكافأ مع مجهودهم العقلى فى التوفيـق بين الاسـلام والفلسفة فيما أثاره واجب الوجود فى هـذه الفلسفة من اشكالات ، وعلى الأخص فى وصف الله بصفاته التى وردت له فى القـرآن الكريم ، وفى علمه لمـا يجرى فى ملكوته ٠

ثم بعـد هـذا كله لا يصلح تفلسفهم ان يكون أساس توجيه دينى ٠٠٠ لأنه لا يلتئم مع طبيعة الدين كـدين ، كما لا يصلح أن يكون أساسا لتوجيـه عقلى لمـا فيه من كثرة التعاريج والالتواءات ، نتيجة الخلط من عـدة مذاهب وآراء ٠

ولو درى فلاسفة المسلمين المشائيون قيمة الفكر الاغريقى ، وأنه لم يخلص تماما من الشعر والخيال ، لآثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم ٠

ولو علموا نتائج قبولهم آراء افلاطون وأرسـطو فى شرح العقيـدة ، على العقيـدة من حيث هى عقيـدة ، لتركوا للقـرآن الكريم وحـده ـ كمـا هو ـ الطريق الى قلوب المصـدقين ، وعقول الخاصة من الناس ٠



ثبت المــراجع

١ ـ مصادر عربيـة :

ـ القـرآن الكريم

ـ رسائل اخوان الصفا

ـ دائرة المعارف الاسلامية

ـ مقـدمة ابن خلـدون

ـ المـلل والنحـل . . . . . للشهرستانى

ـ ضحى الاسلام . . . . . لأحمـد أمين

ـ فصـل المقـــال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـــال . . . لابن رشـد

ـ الخطط . . . . للمقريزى

ـ مروج الـذهب . . . . . للمسعودى

ـ التنبيـه والاشراف . . . . للمسعودى

ـ تاريخ المـذاهب الفلسفية . . . لسانتللانا (مخطوط بمكتبـة جامعـة القاهرة)

ـ من الاسكندرية الى بغـداد . . لـ Max Meyrhof تعـــريب عبـد الرحمن بدوى

ـ اخبار العلماء بأخبار الحكماء . للقفطى

ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين . لابن قيم الجوزية

ـ مختصر الصواعق المرسلة . . لابن قيم الجوزية

ـ الجواب الكافى . . . . . لابن قيم الجوزية

ـ شفاء العليل فى القضاء والقـدر والتعليـل . . . . . . لابن قيم الجوزية (سنة ١٣٢٩هـ)

ـ المنقـذ من الضلال . . . . للغـزالى

ـ طبقات الشافعية . . . . **لامام الحرمين الجوينى**
ـ المـــواقف . . . . . **للايجيى**
ـ الفهرســت . . . . . **لابن النـــديم**
ـ فتح البارى . . . . . **لابن حجر العسقلانى**
ـ المقابســـات . . . . . **لأبى حيان التوحيـــدى**
ـ الانتصـــار . . . . . **للخيـــاط**
ـ أخبار العلماء بأخبـــار الحكماء . **للقفطى**
ـ فيلسوف العرب والمعلم الثانى . **للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق**
ـ رسائل اخوان الصفا ...
ـ الجمع بين رأيى الحكيمين . . **للفارابى**
ـ فصـــوص الحكم . . . . **للفارابى**
ـ المجمـــوع . . . . . **للفارابى**
ـ الابانة عن غرض أرســـطوطاليس
في كتاب « ما بعـــد الطبيعة » . **للفارابى**
ـ رسائل فى الحكمة والطبيعيات . **لابن سينا**
ـ الاشـــارات والتنبيهات . . . **لابن سينا**
ـ تفسير المعوذتين . . . . **لابن سينا**
ـ الشـــفاء . . . . . . **لابن سينا**
ـ النجـــاة . . . . . . **لابن سينا**
ـ الكشـــاف . . . . . **للزمخشرى**

٢ ـ مصادر المانية :

— Geschichte der Philosophie, Fr. Ueberweg.
Berlin, 1926

— Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n.. chr.,
Leipzig, 1967
Dr. Fr. Dieterici

— Die Philosophie des Islam, Max Horten
Muenchen, 1923

— Voelker - Psychologie, Wilhelm Wundt
Leipzig, 1929

— Geschichte der Philosophie, Wilhelm Windelband
Tuebingen, 1928

— Geschichte der Philosophie, August Messer
Leipzig, 1932

— Geschichte der Philosophie im Islam, T. de Boer S
Stuttgert, 1901

— Einleitune in die Geistswissenschaften, W. Dilthey
Berlin, 1933

— Der Islam, Ed Montet
Bern, 1923

— Vorlesungen ueber den Islam, Dr. J. Goldzieher
Heidelberg, 1925

— Die Richtungen der islamischen Koran - Auslesung,
Dr. J. Goldzieher.

— Philosophiche Fach-ausdrucke, von o. Willmann, Muncheh.

— Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklune der islamischen Theologie, von Horvitz.

— Al-Kinde, von Flugel.

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الكتاب الثانى

العقلية الاسلامية والفلسفة الاغريقية

(١٩٥ ــ ٤٠٥)

الصفحة

الصفحة

ثبت المراجع :

رقم الايداع بدار الكتب ٣٤٠٤
الترقيم الدولى × ـ ٠٠٠ ـ ٣٠٧ ـ ٩٧٧

دار غـريب للطبـاعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩

هذا الكتاب

● لماذا وقف علماء المسلمين ابان نهضتهم العلمية ، بالتفلسف فى جانب الألوهية عند ما نقل الى لغتهم من الاغريق القدماء .. ؟

هل الآن وقفتهم كانت لرد الوثنية الاغريقية فيما يسمى بالفلسفة وتوضيح رأى الاسلام فى جانب الله وصفاته وأفعاله .. ؟

● لماذا كان لعلماء المسلمين جهد بارز تفوقوا به على الاغريق ، فيما نقل فى الرياضة ، والعلوم الكونية ، وأفادوا به أوروبا عندما تتلمذت على ما نقل اليها عن المسلمين فى الأندلس وفى أماكن المسلمين الأخرى فى أوروبا .. ؟ الا يعود هذا التفوق فى العلم والفكر والمنهج فى البحث الى دعوة الاسلام الى تحصيل المعرفة .. ؟

● الام يرجع توفيق فلاسفة المسلمين فى المشرق والمغرب بين الدين والفلسفة ... ؟

هل يرجع الى حرص منهم على الاحتفاظ بقيمة العقل والايمان بالاسلام فى الواقع ... ؟

أم يعود الى تصور للفكر الاغريقى يفيض عن جوهره وحقيقته .. ؟

● هل الافلاطونية الجديدة بمدرسة الاسكندرية كانت مصدرا لخروج بعض الديانات السماوية السابقة عن الايمان بوحدة الألوهيـــة الى تثليث فى أصل الوجود وعلته .. ؟

وهل « **وحدة الوجود** » وما تستتبعه من « الحلول » فى التصوف الأجنبى كانت سببا فى الاعتقاد « بعصمة » الانسان عند بعض الطوائف بين المسلمين ... ؟

● هل علم الكلام عند طوائف أهل الكتاب كان مصدر الاعتقـــــاد « بالرجعة » للامام الغائب و « للمهدى المنتظر » عند بعض جماعات للمسلمين ... ؟ كما كان مصدرا للخلاف بين الصفاتيين ، وبين من يسمون أنفسهم بنفاة الصفات عن الله جل جلاله ، فيما نقرأه فى علم الكلام الاسلامى .. ؟

● هل « **واجب الوجود** » يشكل قضية تعرفها الفلسفة الاغريقيـــة وحدها ، ولا يعرفها القرآن الكريم .. ؟

هل الله الخالق فى الاسلام وصاحب الفعل فى الكون كله : معطل عن الخلق فى الفكر الفلسفى الأرسطى ... ؟

● هل الأفضل للاسلام وللمسلم : أن يأخذ طريقه الى الايمان بالله وحده ، من القرآن ، كما يسلك ذات الطريق الى الدعوة اليه ... ؟

وهل الأفضل لطالب الفلسفة ان يفصل منهجها وقضاياها لكى يفهمها . عن أن تكون فى خدمة الدين ، أى دين .. ؟

● **هذا الكتاب** : يجيب على مثل هذه الاسئلة فى مقدمة ما يوضحه من قضايا «**الجانب الالهى من التفكير الاسلامى**» .

مكتبة وهبة